N° 84 SEPTEMBRE 1926

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

Le Sacerdoce du Christ

« Habemus pontificem magnum, qui penetravit cœlos, Jesum, Filium Dei :
« Nous avons un grand Prêtre qui est entré au ciel, Jésus, le Fils de Dieu » (Hébr., IV, 14).

S'il est une doctrine révélée qui peut nous faire entrevoir toute la grandeur du Sacrifice de la Messe, c'est incontestablement celle du Sacerdoce de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les grands théologiens du XIII[e] siècle, comme saint Thomas, venus avant l'hérésie luthérienne sur le sacrifice de la Messe, nous ont laissé un enseignement assez peu développé sur ce point ; mais en revanche ils nous ont longuement parlé du Sacerdoce de Jésus-Christ, d'après ce que nous en dit la Révélation dans l'Épître aux Hébreux, dont les plus beaux textes ont été si souvent commentés par les Pères. Il y a là des richesses doctrinales qui éclairent beaucoup le Sacrifice Eucharistique et qui peuvent nous faire mieux entendre ce qu'a solennellement défini le Concile de Trente (sess. 22, c. 2) contre les luthériens : « Dans

le divin sacrifice, qui s'accomplit pendant la Messe, le Christ, qui s'est offert sur l'autel de la Croix en versant son sang pour nous, est immolé d'une façon non sanglante, « *incruente immolatur* »..., c'est la même victime ; c'est aussi le même Prêtre « *idem nunc offerens sacerdotum ministerio* » ; il s'est offert lui-même sur la croix, il s'offre maintenant par ses ministres ; seul le mode d'oblation diffère » (cf. Denzinger, n° 940). — C'est *le même sacrifice en substance*, puisque c'est la même victime et le même prêtre, qui continue à s'offrir maintenant par ses ministres.

Pour entrevoir l'élévation, la puissance, le rayonnement du Sacerdoce du Christ, nous voudrions rappeler d'abord l'essentiel de ce que nous en dit l'Épître aux Hébreux, toute consacrée à ce sujet, et recueillir ensuite les enseignements de la théologie, plus particulièrement ceux de saint Thomas d'Aquin.

I. — *Le Sacerdoce du Christ dans l'Épître aux Hébreux*

Cette Épître applique au Sacerdoce de Notre-Seigneur les grandes idées énoncées par saint Paul dans les Épîtres aux Romains, aux Corinthiens, à Timothée, sur le Christ rédempteur, Médiateur universel, Tête de l'Église, et sur la nécessité de la foi au Christ pour être sauvé : « Il y a un seul Dieu et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus fait homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous » (I Tim., II, 5).

La première partie de l'Épître aux Hébreux a pour but de montrer la supériorité du sacerdoce de Jésus-Christ, médiateur de la nouvelle alliance, sur tous les organes dont Dieu s'est servi dans l'Ancien Testament pour se manifester aux hommes. — Jésus y est déclaré supérieur aux anges, supérieur à Moïse et à tous les prophètes, supérieur

à tous les prêtres de l'ancienne Loi. On voit par là que cette Épître est bien faite pour éclairer des Juifs récemment convertis et tentés parfois de revenir aux rites du sacerdoce lévitique.

Soulignons les points essentiels :

1° *Jésus est supérieur aux anges*, qui ne sont que les serviteurs de Dieu, car il est le Fils de Dieu par origine et par nature, Créateur et Maître de toutes choses : « Auquel « des anges en effet Dieu a-t-il jamais dit : *Tu es mon Fils, « aujourd'hui je t'ai engendré* ? (Ps., II, 7)... Auquel des « anges a-t-il jamais dit : *Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce « que je fasse de tes ennnemis l'escabeau de tes pieds*? Ps. C, « 26 (1). » — Et alors, si la parole des anges, choisis souvent comme messagers de Dieu dans l'Ancien Testament, exigeait l'obéissance, combien plus celle de Jésus-Christ ! Supérieur aux anges, il l'est non seulement par les mystères de la Filiation divine et de l'Incarnation, mais aussi par celui de la Rédemption, parce qu'il a souffert par amour pour nous et que ses souffrances ont une valeur méritoire et satisfactoire infinie. Abaissé pendant sa vie terrestre, il est maintenant couronné de gloire, à cause de la mort qu'il a soufferte. « Il a dû être fait semblable en tout à « ses frères, afin d'être un Pontife miséricordieux... pour « expier les péchés du peuple ; car c'est parce qu'il a souf- « fert et a été lui-même éprouvé, qu'il peut secourir ceux « qui sont éprouvés (2). »

2° *Jésus est supérieur à Moïse*, parce qu'il est le constructeur et le chef de la maison de Dieu, où Moïse, le plus grand des prophètes, ne fut que serviteur. N'imitons donc pas à l'égard de Jésus-Christ l'incrédulité et la désobéis-

(1) Hébr., I, 5, 13. — (2) Hébr., II, 18.

sance des anciens Israélistes à l'égard de Moïse. Jésus nous conduit vers une autre terre promise, incomparablement supérieure à la première ; soyons attentifs à sa voix : « Car « elle est vivante la parole de Dieu, elle est efficace, plus « acérée qu'aucune épée à deux tranchants ; si pénétrante « qu'elle va jusqu'à séparer l'âme et l'esprit, les jointures « et les moelles ; elle démêle les sentiments et les pensées « du cœur (1). » Tandis que Moïse balbutiait le nom de Dieu, Jésus est la Parole substantielle, le Verbe éternel, descendu vers nous pour nous sauver, et les secrets des cœurs sont à nu sous ses yeux (2).

3° *Jésus est incomparablement supérieur aux grands prêtres de l'ancienne loi*, pour trois raisons faciles à entendre. Tandis que ces grands prêtres se succédaient, fauchés par la mort, « *Lui demeure éternellement* et il possède « un sacerdoce qui ne se transmet point. De là vient qu'il « peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu « par lui, puisqu'il est *toujours vivant pour intercéder* en « leur faveur (3) ».

De plus, tandis que les prêtres de l'ancienne loi « devaient offrir chaque jour des sacrifices pour leurs pro- « pres péchés et ensuite pour ceux du peuple », Jésus, « le grand prêtre qu'il nous fallait, est *saint, innocent,* « *sans tache aucune, séparé des pécheurs* et élevé au-dessus « des cieux... Il a offert son sacrifice une fois pour toutes, « en s'offrant lui-même », non pour lui, mais seulement pour nous (4).

Enfin troisièmement les rites et les sacrifices du culte mosaïque étaient multiples, mais par eux-mêmes inefficaces malgré la magnificence extérieure dont on les entou-

(1) Hébr., IV, 12. — (2) Ibid., IV, 13. — (3) Ibid., VII, 24. — (4) Ibid., VII, 27.

rait. Il y avait le *sacrifice pour le péché*, qui convenait aux pénitents ; il y avait l'*hostie pacifique* offerte à Dieu en action de grâces par des âmes déjà purifiées ; il y avait l'*holocauste* consumé entièrement en l'honneur de Dieu, pour signifier que l'homme tout entier est soumis au souverain domaine du Très-Haut et qu'il doit s'offrir à Lui tout entier dans une adoration parfaite (1). Il n'y avait pas moins de variété dans la matière même du sacrifice, on offrait des colombes, des génisses, et à Pâques l'agneau, figure d'un mystérieux Agneau à venir qui devait effacer les péchés du monde. Tous ces sacrifices n'avaient en effet de valeur que comme signes figuratifs d'un sacrifice unique qui devait s'accomplir non pas dans une grande magnificence extérieure, mais dans le plus parfait dénuement sur le Golgotha. « Le Christ ayant paru comme « grand prêtre des biens à venir,... ce n'est pas avec le « sang des boucs et des taureaux, mais avec son propre « sang, qu'il est entré une fois pour toutes dans le Saint « des saints, après avoir acquis une rédemption éter- « nelle (2). » — « Ce n'est pas dans un sanctuaire fait de « main d'homme, image du véritable, que le Christ est « entré ; mais il est entré dans le ciel même, afin de se tenir « désormais pour nous présent devant la face de Dieu (3). » — A l'opposé des sacrifices de l'ancienne loi, multiples mais par eux-mêmes inefficaces, le sacrifice de Jésus-Christ est donc unique et parfait. Il a commencé à l'offrir, lorsqu'il « dit en entrant dans le monde : « Vous n'avez pas « voulu ni sacrifice, ni oblation, mais vous m'avez formé « un corps ; vous n'avez agréé ni holocaustes, ni sacrifices « pour le péché. Alors j'ai dit : Me voici..., je viens, ô « Dieu, pour faire votre volonté (4). » Cet acte d'oblation

(1) Cf. S. Thomas, I^a II^ae, q. 102, a. 3, ad. 8. — (2) Hébr., IX, 11. — (3) Ibid., IX, 24. — (4) Ibid., X, 7.

n'a jamais cessé ici-bas au cœur du Christ, et, bien qu'il ne soit plus méritoire au ciel, il dure toujours en ce sens que Jésus ne cesse d'intercéder pour nous (1).

Toute cette doctrine se résume dans les premières lignes de l'Épître aux Hébreux, que la liturgie rappelle souvent : « Après avoir, à plusieurs reprises et en diverses manières, parlé autrefois à nos pères par les Prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et par lequel il a aussi créé le monde ; ce Fils, qui est le rayonnement de sa gloire, l'empreinte de sa substance et qui soutient toutes choses par la parole de sa puissance... » Impossible de désirer une affirmation plus nette de la divinité de Jésus, dont saint Paul parle à cette première génération chrétienne comme d'un dogme déjà reçu, comme du trésor infiniment précieux de l'Église naissante.

II. — *Le Sacerdoce du Christ est le plus parfait qui se puisse concevoir*

L'enseignement de l'Épître aux Hébreux se précise par ce que la théologie et plus particulièrement saint Thomas nous disent du sacerdoce en général et de ce qui constitue sa perfection.

L'office propre du *prêtre* est d'être un *médiateur* entre Dieu et les hommes, pour offrir à Dieu les prières du peuple, surtout le sacrifice, qui est l'acte le plus parfait de la vertu de religion, pour donner aussi au peuple les choses divines (sacerdos = sacra dans), par la prédication la lumière de la vérité, et par l'administration des sacrements la grâce nécessaire à l'accomplissement de la loi de Dieu (2).

(1) Hébr., VII, 25, et IX, 24. — (2) Cf. S. THOMAS, III^a, q. 22, a. 1.

Il y a là une *double médiation ascendante et descendante*, nécessaire au culte extérieur et social qui est dû à Dieu. L'homme, étant composé d'esprit et de corps, doit au Seigneur un culte intérieur et extérieur, et, vivant naturellement en société, il lui doit aussi un culte social, car Dieu n'est pas moins l'auteur et le bienfaiteur de la société humaine que celui de l'âme et du corps de chacun de nous. Le prêtre est donc nécessaire pour réunir en une seule les prières du peuple, les adorations, les actions de grâces, les louanges, et réparations, pour suppléer aussi par sa sainteté à l'imperfection de ces actes religieux, puisqu'il est spécialement consacré au Seigneur pour les lui offrir comme l'expression de l'âme du peuple tout entier.

Le prêtre n'est pas moins nécessaire pour donner au peuple les choses divines, lumière et grâce, sans les altérer, sans les confondre avec les choses humaines, si hautes soient-elles, avec le lyrisme d'une nature enthousiaste ou le sentimentalisme d'un cœur qui se recherche lui-même dans la piété. Le prêtre doit être ainsi vraiment comme « le sel de la terre » et « la lumière du monde » (Matth., v, 13, 14).

Or c'est surtout par le sacrifice que s'accomplit cette double médiation, la médiation ascendante par l'oblation du sacrifice, la médiation descendante par le don fait aux fidèles d'une partie de la victime offerte, pour qu'ils communient ainsi au Seigneur.

De même que le sacerdoce est la fonction sacrée par excellence, le sacrifice, comme son nom l'indique, est l'action sacrée par excellence. Pas de sacerdoce sans sacrifice, ni de sacrifice sans sacerdoce ; car le sacrifice suppose un prêtre qui l'offre et une hostie ou victime offerte et immolée à Dieu par le prêtre.

Pourquoi cette oblation et cette destruction ou immolation extérieure ? Pour exprimer sensiblement une oblation

et une immolation intérieures. Déjà dans l'acte d'adoration qui se manifeste par une génuflexion, « nous reconnaissons, dit saint Thomas, notre faiblesse en comparaison de Dieu et nous nous prosternons, comme pour dire que par nous-mêmes nous ne sommes rien, *quasi profitentes nos nihil esse ex nobis* » (II^{a} II^{ae}, q. 84, a. 2, ad 2^{um}).

Si tel est le symbolisme d'une simple génuflexion, à plus forte raison se retrouve-t-il dans le *sacrifice d'adoration*, qui exprime plus vivement encore que la créature, fût-elle innocente, par elle-même n'est rien, que Dieu seul est l'Être, Celui qui est, et qu'en comparaison de Lui nous ne sommes pas : « substantia mea tanquam nihilum ante te » (Ps. xxxviii, 6). Après la création, il n'y a *pas plus d'être qu'avant*, puisqu'il y avait déjà l'Être infini ; après la création il y a plusieurs êtres, mais il n'y a pas plus d'être ; il y a plusieurs vivants, mais pas plus de vie ; plusieurs intelligents, mais pas plus de sagesse, ni plus de sainteté, ni plus d'amour. Cette vérité très haute de l'infinie plénitude de Dieu, nous ne pouvons guère ici-bas l'exprimer que d'une façon *négative*, en parlant du néant de la créature, en disant qu'il n'y aurait pas moins d'être et de perfection si toutes les créatures étaient anéanties. Et sur ce rien que nous sommes, doit s'exercer le souverain domaine de Dieu : les astres lui obéissent inconsciemment ; nous devons, nous, lui obéir consciemment et librement. Pour exprimer l'infinie grandeur de Dieu, son souverain domaine, et par opposition notre infirmité et notre néant, l'homme s'offre à Dieu, en lui offrant une chose extérieure qu'il consume, qu'il anéantit en quelque sorte, comme pour dire : Dieu seul est Celui qui est, je suis celui qui ne suis pas. Cette destruction symbolique chante à sa manière l'infinie grandeur du Très-Haut. Et ce sacrifice d'adoration devrait exister alors même que l'homme n'aurait pas péché.

Cette reconnaissance du souverain domaine de Dieu doit s'accompagner d'une *action de grâces* pour tout ce que nous avons reçu de Lui ; ainsi nous offrons à nos bienfaiteurs ce que nous avons de meilleur pour les remercier.

Par le sacrifice l'homme *demande* aussi à Dieu les grâces nouvelles qui lui sont nécessaires pour persévérer dans le bien. Et même avant le péché ce triple sacrifice d'adoration, d'action de grâces et de supplication est dû à Dieu en vertu même, dit saint Thomas, du droit naturel qui régit les rapports de la créature et du Créateur (1).

Mais après le péché mortel, l'homme ne doit pas seulement reconnaître que par lui-même il n'est rien, il doit avouer aussi sa misère, son péché, dont le désordre et l'abjection sont inférieurs au néant lui-même ; il doit reconnaître que, s'étant élevé contre le principe de tout ordre, il mérite une répression, une peine proportionnée à la faute ; après avoir méprisé l'amour de Dieu et lui avoir préféré un bien infime, il a perdu la vie de la grâce et n'a plus droit à l'amitié divine, il doit au contraire payer sa dette à la Justice souveraine. Sollicité par la grâce actuelle, qui le porte au repentir, l'homme, pour exprimer le regret de « son cœur contrit et humilié », prend alors parmi les animaux qui lui appartiennent le plus beau, le plus pur, le plus doux, comme s'il voulait charger ce pauvre animal de son crime, et il l'immole au Seigneur, pour implorer son pardon. C'est le sacrifice d'expiation ou de réparation.

Tels sont les quatre grands motifs du sacrifice : l'adoration, l'action de grâces, la supplication et l'expiation. Ces quatre fins étaient souvent représentées par des sacrifices

(1) IIª IIᵉ, q. 85, a. 1 : « Naturalis ratio dictat homini, quod alicui superiori subdatur, propter defectus, quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi... Et ideo ex naturali ratione procedit, quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo in signum debitae subjectionis et honoris... »

distincts dans l'Ancien Testament ; elles sont toutes unies dans l'unique sacrifice de la Nouvelle Alliance, qui réalise ainsi admirablement la double médiation entre Dieu et l'homme : il offre à Dieu l'adoration, la reconnaissance, la réparation, et il donne à l'homme le pardon et des grâces toujours nouvelles pour persévérer et grandir dans le bien.

*
* *

De ce point de vue il est facile de comprendre que le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ est le plus parfait qui se puisse concevoir. Il faut en dire autant de son sacerdoce. — D'où lui vient cette perfection ?

On le voit aisément en considérant la triple union du prêtre avec Dieu, avec la victime qu'il offre et avec le peuple pour lequel il l'offre.

Ces considérations sont fréquentes chez les Pères et les théologiens.

Plus le prêtre sera saint, uni à Dieu, plus le sacrifice sera parfait, puisque le prêtre doit suppléer par sa sainteté à l'imperfection de l'adoration, de la reconnaissance, de l'expiation et de la supplication du peuple.

Plus la victime sera pure, précieuse et entièrement consumée en l'honneur de Dieu, plus le sacrifice sera parfait. L'holocauste était le plus parfait des sacrifices de l'ancienne loi, parce que toute la victime y était consumée en l'honneur de Dieu, pour signifier que l'homme doit s'offrir à Lui tout entier.

Plus le prêtre et la victime seront unis, plus le sacrifice sera parfait, puisque l'oblation et l'immolation extérieures de la victime ne sont que le signe de l'oblation et de l'immolation intérieures du cœur du prêtre, qui accomplit ainsi le plus grand acte de la vertu de religion.

Enfin plus le prêtre et le peuple seront unis, plus le sacrifice sera parfait, puisque le prêtre doit réunir toutes les adorations, actions de grâces, prières et réparations des fidèles en une seule élévation vers Dieu, qui soit comme l'âme du peuple entier. Par suite, plus le peuple ainsi uni au prêtre sera nombreux, plus grand sera l'hommage, et plus les effets du sacrifice seront universels ou étendus.

Il suffit d'appliquer ces principes au Sacerdoce de Notre-Seigneur, pour conclure immédiatement qu'il est le plus grand de tous ceux qui se puissent concevoir.

Le Christ Jésus, prêtre, n'est pas seulement absolument pur de toute faute originelle et personnelle et de toute imperfection, il est la *Sainteté même*. Sans doute il est prêtre en tant qu'homme et non en tant que Dieu, car le prêtre est médiateur et, à ce titre, inférieur à Dieu ; mais l'humanité du Christ appartient à la personne divine du Verbe fait chair. Les actions sacerdotales de Jésus, qui procèdent de son intelligence et de sa volonté humaines, avaient ici-bas une valeur méritoire et satisfactoire infinie, qu'elles puisaient dans la personnalité divine du Verbe. Et c'est encore le Verbe fait chair qui, par son âme humaine, ne cesse d'intercéder pour nous.

De plus, Notre-Seigneur, en tant que tête de l'Église, a reçu la *plénitude de la grâce créée*, qui doit déborder sur nous, et un *pouvoir d'excellence pour instituer les sacrements*, leur donner la force de produire et d'augmenter la vie divine, *pour instituer aussi un sacerdoce indéfectible* jusqu'à la fin du monde, sacerdoce qui est une participation du sien. (Cf. S. Thomas, III[a], q. 64, a. 4, et Suppl., q. 35, a. 2.)

Son sacrifice efface tous les péchés du monde : *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi* ; et si le péché continue, ce n'est pas parce que la vertu de ce sacrifice est insuffisante

comme celle des sacrifices de l'ancienne Loi, mais parce que les hommes souvent ne veulent pas en recevoir les fruits. On ne saurait donc concevoir un prêtre plus saint.

La Victime du Calvaire est digne de ce prêtre. Jésus ne pouvait offrir à son Père pour nous d'autre victime que lui-même. Figure du Christ, le petit Isaac s'était laissé offrir en sacrifice; Jésus s'offre lui-même lorsqu'on le crucifie : « C'est pour cela que mon Père m'aime : parce que je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me la ravit, mais je la donne de moi-même : j'ai le pouvoir de la donner et de la reprendre; tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père » (Jean, x, 18). — Cette victime très pure a une valeur infinie, car c'est le corps du Verbe de Dieu, c'est son sang, c'est son cœur déchiré dans toutes ses fibres. Jésus est victime jusque dans son âme, toute plongée dans la douleur et dans l'universel abandon : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* » — C'est la complète immolation, en réparation de l'orgueil de la vie, de la concupiscence de la chair et de celle des yeux. Ce sont les dernières humiliations, l'écrasement sous la souffrance et le plus parfait dénuement accepté par amour pour nous. On ne saurait concevoir une victime plus pure, plus précieuse, plus entièrement consumée en l'honneur de Dieu; c'est l'holocauste le plus parfait, dans les plus grandes douleurs du corps et de l'âme.

L'union du Prêtre et de la Victime ne peut pas non plus être plus intime; le lien du sacrifice intérieur et du sacrifice extérieur ne peut pas être plus étroit, puisque c'est le Prêtre lui-même qui est Victime, et non seulement dans son corps, mais en son cœur, en son âme : sa douleur la plus vive est celle même de sa charité à la vue du mal immense, qu'il a pour mission d'effacer. — D'où il suit que

le prêtre, ministre du Sauveur, ne deviendra une vivante image de son Maître adoré, qu'en devenant dans une mesure victime comme Lui, et c'est ce qui se voit dans la vie de tous les saints, dont s'honore le sacerdoce ; ils ont tous connu le martyre du cœur à défaut de l'autre, et sans ces souffrances leur apostolat ne serait pas marqué à l'effigie du Sauveur crucifié pour nous.

Cette union du Prêtre et de la Victime apparut de plus en plus à la sainte Cène, au Calvaire, et après la Résurrection. L'Eucharistie au Cénacle est le commencement de la Passion, elle en est aussi la conséquence... L'amour prépare à la souffrance, et la souffrance perfectionne l'amour... La mesure de l'amour est la mesure de la souffrance, et la mesure de la souffrance est la mesure de l'amour... Une âme qui aime Dieu et en est aimée est vouée ici-bas à la souffrance, comme Jésus, notre Sauveur et notre modèle, l'a été. Il parle à ses meilleurs amis de son amour et de sa Passion, en leur faisant pressentir qu'il veut les faire participer à l'un et à l'autre dans une intime communion. — Le Prêtre et la Victime ne peuvent pas être plus parfaitement unis qu'en Notre-Seigneur immolé pour nous.

L'union enfin du Prêtre et du peuple fidèle ne peut pas être plus étroite. Jésus est tête du corps mystique dont nous sommes les membres : de Lui à nous découlent incessamment les fruits du sacrifice, la vie de la grâce alimentée par la sainte communion, et en même temps par Lui montent vers Dieu nos adorations, actions de grâce, prières et réparations, qui, unies aux siennes, plaisent plus à Dieu que tous les péchés ne peuvent lui déplaire.

C'est surtout à la sainte messe que se vérifient les paroles de saint Paul : « Vous êtes le corps du Christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part » (I Cor., XII, 27). « Continuons à croître à tous égards dans la charité en

union avec celui qui est le chef, le Christ » (Ephes., IV, 15). « Le Christ est le chef de l'Église, son corps, dont il est le Sauveur » (Ephes., V, 23). C'est surtout par le sacrifice de la messe, qui perpétue celui de la Croix, que continuent jusqu'à la fin des temps à se réaliser ces autres paroles de saint Paul : « Le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale, avec la parole, pour la faire paraître devant lui, cette Église, glorieuse, sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (Ephes., V, 26).

Dans le Sacrifice de la Messe la victime est la même qu'au sacrifice de la Croix, elle est là substantiellement présente. C'est aussi *le même Prêtre principal, qui ne cesse d'intercéder pour nous* (1), et *qui continue à s'offrir pour nous par le ministère de ses prêtres*, en nous appliquant les fruits de ses mérites et en se donnant à nous en nourriture. Comme le dit le Concile de Trente, sess. XXII, c. 2 : « Una enim eademque est *hostia*, idem nunc *offerens* sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, *sola offerendi ratione diversa*. Cujus quidem *oblationis cruentae*, inquam, fructus per hanc *incruentam* uberrime percipiuntur ; tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. »

Seulement ce qui était manifeste à la Croix c'était la victime et l'immolation, ce qui était mystérieux et caché pour beaucoup c'était le Prêtre et son intention d'offrir un sacrifice pour l'humanité tout entière ; à plusieurs le Christ en croix, loin d'apparaître comme le vainqueur du péché et du démon, apparut comme vaincu, dont l'œuvre était désormais détruite. Depuis la Résurrection, à la sainte Messe ce

(1) « (Jesus) semper vivens ad interpellandum pro nobis » (Haebr., VII, 25).

qui est manifeste au contraire; c'est le prêtre, ministre du Christ, Prêtre principal, c'est l'intention d'offrir un sacrifice, et l'oblation même; ce qui est mystérieux c'est l'immolation non plus sanglante mais mystique (*incruente immolatur*, C. Trid.) par la consécration séparée du pain converti au corps sacré de Jésus, et du vin converti en son précieux sang. Le Christ sur l'autel est représenté en état de mort, et c'est ainsi qu'il continue à s'offrir pour nous, par le ministère de ses prêtres, jusqu'à la fin des temps.

L'acte intérieur d'oblation n'a pas cessé d'exister au cœur de Jésus depuis qu'il est venu en ce monde; cet acte continue au ciel, puisqu'il est dit du Christ toujours vivant « qu'il ne cesse d'intercéder pour nous ». Cet acte n'est plus méritoire, puisque le Christ est arrivé au terme de son voyage, mais il nous applique les mérites du crucifiement. Il est toujours une adoration d'une valeur infinie, et seule cette oblation est digne de la victime offerte. « Idem nunc *offerens* sacerdotum ministerio. »

Le Christ Jésus offre aussi avec Lui-même ses membres souffrants, son Église militante, qui lutte pour achever « ce qui manque à ses souffrances » (Col., I, 24). Non point que la Passion de Jésus soit insuffisante en elle-même, elle est surabondante; mais il lui manque son rayonnement, son application en nous dans la suite des siècles. Ainsi Jésus achève lui-même en son corps mystique ce qui reste à souffrir, pour que nous Lui soyons vraiment configurés.

Après la dernière messe, après la fin du monde, il n'y aura plus de sacrifice expiatoire, ni impétratoire. Il n'y aura plus de sacrifice proprement dit; l'heure des symboles et des figures, des sacrements sera passée, on verra Dieu à découvert. Le Christ ne demandera plus à son Père la rémission des péchés, la grâce pour éviter le péché. Mais son sacerdoce n'en sera pas moins éternel : *Tu es sacerdos in aeternum* (Ps., CIX, 4; Hebr., VI, 6; VII, 17, 21). Il n'y aura

plus de sacrifice, mais la consommation du sacrifice, et Jésus, dans un acte parfait d'adoration et d'action de grâces, continuera à s'offrir intérieurement, Lui et son corps mystique tout entier glorifié. Ce sera l'adoration et l'action de grâces éternelles, dont parle saint Augustin dans le livre de *la Prédestination des saints*, et l'Église nous associe déjà à ce culte des Elus quand elle nous fait chanter à la sainte messe : *Sanctus, Sanctus, Sanctus...* (Cf. III[a], q. 22, a. 5).

« Christus est assistens Pontifex futurorum bonorum » (Hæbr., IX, 11). Le Christ est le grand Prêtre des biens à venir ; il est entré une fois pour toutes dans le Saint des saints, et c'est par lui que passera éternellement la gloire qui enrichira l'âme des bienheureux, cette gloire qu'Il nous a méritée et qui est la fin, la consommation de son sacrifice. « Claritas Dei illuminat civitatem sanctorum, et lucerna ejus est Agnus » (Apoc., XXI, 23).

III. — *Ce qui constitue formellement le Sacerdoce du Christ.*

Les théologiens se sont demandé qu'est-ce qui *constitue formellement le sacerdoce de Notre-Seigneur*, qu'est-ce qui correspond en lui à ce qu'est le caractère sacerdotal de ses ministres. Est-ce *la grâce substantielle d'union personnelle au Verbe*, celle par laquelle Jésus est saint, sanctificateur et médiateur, ou bien est-ce *la grâce habituelle créée* reçue en sa sainte âme, celle par laquelle il est tête du corps mystique et influe immédiatement sur les membres de ce corps ?

Les Carmes de Salamanque (1) soutiennent que c'est *la*

(1) *Cursus Theologicus, de Incarnatione*, disp. XXXI, dub. I, § IV, n° 16

grâce habituelle créée (gratia capitis), en tant qu'elle suppose et connote la grâce d'union. Ainsi le Christ serait prêtre par la grâce même qui le constitue tête de l'Église.

D'autres théologiens, parmi lesquels plusieurs thomistes (1), estiment, à bon droit, semble-t-il, que ce qui constitue formellement le sacerdoce de Jésus-Christ est *la grâce d'union*, à raison de laquelle il est saint, sanctificateur et médiateur; car qui dit « prêtre et médiateur universel, capable d'offrir un sacrifice d'une valeur infinie », dit plus que « tête de l'humanité ». Adam, dans l'état d'innocence, était tête de l'humanité (caput naturae elevatae), sans pouvoir, comme prêtre et médiateur, offrir un sacrifice d'une valeur infinie. Le constitutif formel du sacerdoce du Christ paraît donc bien être *la grâce d'union substantielle au Verbe*, qui fait de lui « *l'oint du Seigneur* » (Ps. XLIV, 8, et IX, 24). Cette grâce d'union implique en effet une vocation sacerdotale unique, et elle est le principe de la *grâce habituelle créée*, par laquelle le Christ, tête de l'Église, influe immédiatement sur ses membres ou leur communique la vie surnaturelle. Tous ces dons sont requis à son sacerdoce, mais le premier en est le constitutif formel.

Telle paraît être aussi la pensée de saint Thomas, lorsqu'il traite du Christ, médiateur universel (III^a, q. 26, a. 1 et 2). Selon lui, Jésus, comme homme, est médiateur entre Dieu et tous les hommes, par la grâce d'union hypostatique, à raison de laquelle il touche les deux extrêmes à réunir ou à réconcilier : Dieu et l'humanité. C'est en effet cette grâce substantielle d'union au Verbe qui sanctifie Jésus, qui lui donne *une sainteté non pas accidentelle* (comme celle qui procède en nous de la grâce habituelle créée, accident de

(1) Cf. GONET, O. P., *Clypeus thom. theol., de Incarnatione*, disp. 22, a. 3; HUGON, O. P., *de Verbo incarnato*, 2^a ed., p. 628 sq.

notre âme, greffe divine reçue en elle), mais UNE SAINTETÉ SUBSTANTIELLE, qui est le principe de la valeur infinie de ses actes humains méritoires et satisfactoires (1). Or, parmi ces actes, l'oblation du sacrifice de la Croix, perpétué en substance dans celui de la Messe, est l'acte sacerdotal par excellence. Jésus est donc constitué prêtre, non pas, comme ses ministres, par un caractère sacerdotal, accident indélébile ou marque imprimée dans l'âme, mais par la grâce substantielle d'union, qui fait de lui le *Saint des saints*.

Il est donc prêtre par l'Incarnation même, et SON SACERDOCE EST SUBSTANTIEL, comme sa sainteté. L'acte par lequel Dieu a décrété *l'Incarnation* est le même que celui par lequel il a appelé Jésus au sacerdoce et à l'universelle médiation. Mais pour que Jésus nous communique la sainteté, il doit être aussi tête de l'humanité, par la grâce habituelle, qui est le principe prochain de ses actes méritoires et satisfactoires (cf. S. Thomas, III[a], q. 8).

Bossuet ne parle pas autrement là où il expose ce qu'est le sacerdoce de Jésus-Christ, dans ses *Élévations sur les Mystères*, XIII[e] semaine, 1[re] et 6[e] élévations :

« O Christ ! ô Messie ! ô vous qui êtes attendu et donné « sous ce nom sacré, qui signifie *l'oint* du Seigneur ! appre- « nez-moi, dans l'excellence de votre onction, l'origine et le « fondement du christianisme..... O Christ !... le Psalmiste « vous a vu sous ce nom, lorsqu'il a chanté : *Votre trône,* « *ô Dieu ! est éternel : et votre Dieu vous a oint d'une huile* « *ravissante* (2)... Quand l'ange saint Gabriel a annoncé le « temps précis de votre venue, il s'en est expliqué, en

(1) Cf. S. THOMAS, *Catena aurea*, in Joan. x, 36, ad illa verba : « *Quem Pater sanctificavit et misit in mundum* », dicit ex Hilario : « Praecedit cæteros per id quod sanctificatus in Filium est, beato Paulo dicente : praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum Spiritum sanctum. »

(2) Ps. XLIX, 7, 8.

« disant que le *Saint des saints serait oint, et que l'Oint ou « le Christ serait immolé* (1). Et vous-même, qu'avez-vous « prêché dans la synagogue, lorsque vous expliquâtes votre « mission? Qu'avez-vous, dis-je, prêché que ce beau texte « d'Isaïe : *L'Esprit du Seigneur m'a envoyé et c'est pour « cela qu'il m'a oint* (2)... *L'Esprit ne lui est pas donné avec « mesure*, dit saint Jean (3), mais sans mesure et en pléni- « tude parfaite... Jésus est donc oint par le Saint-Esprit, « comme l'ayant en lui par sa divinité... C'est ainsi que « Dieu l'a fait Christ... Par cette onction divine Jésus-Christ « est roi, pontife et prophète...

« Venez, Jésus, Fils éternel de Dieu, sans mère dans le « ciel, et sans père sur la terre; en qui nous voyons et « reconnaissons une descendance royale; mais pour ce qui « est du sacerdoce, vous ne le tenez que de Celui qui vous « a dit : *Vous êtes mon Fils : je vous ai engendré aujour- « d'hui* (4). Pour ce divin sacerdoce, il ne faut être né que « de Dieu; et vous avez votre vocation *par votre éternelle « naissance* (5). Vous venez aussi *d'une tribu à laquelle Dieu « n'a rien ordonné sur la sacrificature*. La vôtre a ce privi- « lège *d'être établie par serment*, immobile, sans repen- « tance et sans changement : *le Seigneur*, dit-il, *a juré, et « ne s'en repentira jamais. La loi de son sacerdoce est éter- « nelle et inviolable* (6). Vous êtes seul; vous laissez pour- « tant après vous des prêtres, mais qui ne sont que vos « vicaires; sans pouvoir offrir d'autres victimes que celle « que vous avez une fois offerte à la croix, et que vous offrez « éternellement à la droite de votre Père. »

Sa Sainteté Pie XI disait aussi dans une allocution récente, le 28 décembre 1925 : « E unicamente perche *l'O-*

(1) Daniel, IX, 21-26. — (2) Isaïe, LXI, 1; Luc, IV, 18. — (3) Jean, III, 34. — (4) Ps. II, 7. — (5) Hébr., VII, 16. — (6) Hébr., VII, 13-24.

« *moousios* di Nicea si è incarnato... che si effuse e
« effonde, inesauribile ed infinita, in Gesu Cristo, que
« che i teologi chiamano *unzione sostanziale*, che *lo cons*
« *crava sacerdote* (1). »

*
* *

Pour terminer par une conclusion pratique : on ne sa
rait trop recommander aux âmes intérieures d'avoir *u*
grande dévotion à la Consécration, qui est l'essence mên
du Sacrifice de la Messe, et le moment le plus solennel
chacune de nos journées. C'est, dit Bossuet, « l'action c
« Jésus-Christ, mettant son corps d'un côté, et son sang c
« l'autre, par la vertu de sa parole, s'exposa lui-même au
« yeux de Dieu sous une image de mort et de sépultur
« l'honorant comme le Dieu de la vie et de la mort,
« reconnaissant hautement sa majesté souveraine, puisqu'
« lui remettait devant les yeux la plus parfaite obéissance.
« jusqu'à la mort de la Croix... La seconde oblation (fait
« sur l'autel) ne sera plus qu'une mort et une immolatio
« mystique. L'agneau y sera néanmoins... Le sang y ser
« encore tout entier et il sera répandu ; mais d'une manièr
« cachée et mystérieuse, pour appliquer à chacun ce qui
« été offert pour tous une seule fois (2). »

Jésus, en instituant l'Eucharistie, leva les yeux au ciel
son visage s'éclaira, et il eut un très vif désir de s'anéanti
en quelque sorte sous les espèces du pain et du vin, jus
qu'à la fin des temps, pour rester ainsi réellement et subs
tantiellement parmi nous, en se donnant à nous en nour

(1) Cf. *Civiltà Cattolica*,, 1926, p. 182.
(2) *Œuvres complètes de Bossuet*, Paris, Gaume, 1846, t. VIII, p. 43
434, *Explication de la Messe*, début.

riture. Ainsi au moment de la consécration, le prêtre, ministre du Médiateur universel, doit, comme lui, lever les yeux vers le ciel, avec un ardent désir de s'unir à l'oblation du *Christ toujours vivant, qui ne cesse d'intercéder pour nous* (Hebr., VII, 25), et qui ne cesse d'offrir avec soi à son Père tous les membres vivants de son corps mystique, particulièrement ceux qui souffrent comme il a souffert (1).

Ainsi les fidèles qui assistent à la sainte Messe doivent s'unir aussi, au moment de la consécration, *à cette oblation du Prêtre éternel*, qui continue à s'offrir par le ministère de ses prêtres, dit le Concile de Trente. Les âmes intérieures doivent, en union avec Notre-Seigneur, offrir à son Père son corps sacré et son précieux sang, et, s'offrant elles-mêmes selon l'inspiration du Saint-Esprit, elles doivent demander l'amour des croix que la Providence de toute éternité leur réserve dans l'avenir pour les purifier et les faire coopérer dans une mesure au grand mystère de la rédemption. Les âmes et les communautés qui vivent ainsi profondément unies à cet acte de la consécration jouiront d'une manière éminente de l'amour du Christ, elles recevront « des grâces toujours nouvelles », comme il est dit dans la belle prière au Cœur Eucharistique, elles entreront de plus en plus dans « les secrets de l'union divine » et y trouveront une grande paix au milieu même des épreuves. Elles se disposeront ainsi à renouveler cet acte avec une

(1) Selon saint Ambroise, saint Augustin, saint Thomas et ses disciples, saint Bonaventure et la grande majorité des théologiens, le Christ glorieux, au ciel, ne se contente pas de rappeler à son Père les prières qu'il fit pour nous ici-bas, mais il continue de prier pour nous, par une prière proprement dite. Cf. S. THOMAS, IIª IIæ, q. 83, a. 11, et Comm. in Ep. ad Haebr. VII, 25; SALMANTICENSES, *de Incarnatione*, disp. XXX, dub. II; GONET, *Clypeus, de Incarn.* disp. XXII, a. 2.

particulière ferveur au moment de la mort, pour faire de celle-ci un sacrifice parfait d'adoration, de supplication, de réparation et d'action de grâce, qui pourra leur ouvrir tout de suite les portes du ciel (1).

Rome, Angelicum.

fr. Réginald Garrigou-Lagrange, O. P.

(1) « Cœur Eucharistique de Jésus, doux compagnon de notre exil, je vous adore... Cœur oublié, Cœur méprisé, Cœur outragé... Cœur patient à nous attendre, Cœur pressé de nous exaucer, Cœur désirant qu'on le prie, Cœur foyer de nouvelles grâces, Cœur silencieux voulant parler aux âmes, Cœur doux refuge de la vie cachée, Cœur maître des secrets de l'union divine, Cœur de celui qui dort, mais qui veille toujours, Cœur Eucharistique de Jésus, ayez pitié de nous... Je m'unis à vous, je m'immole avec vous, je m'anéantis devant vous... Je me tairai pour vous entendre et me quitterai pour me perdre en vous... que je ne vive plus, mais vivez seul en moi, ainsi soit-il. »

Prochainement vont paraître en un volume, aux Éditions de la Vie Spirituelle (Librairie Desclée, 30, rue Saint-Sulpice, Paris-6e), les *Élévations sur la Prière au Cœur Eucharistique de Jésus*, écrites, il y a assez longtemps déjà, par une sainte âme, qu'un complet renoncement conduisit à une intime union avec le Cœur du Maître. Nous recommandons vivement ces *Élévations* aux âmes intérieures comme lecture pendant la visite au Saint-Sacrement ou comme préparation à l'oraison.

La Charité
et les vertus morales surnaturelles

Il faut distinguer, dans notre âme, deux plans d'activité vertueuse : l'activité directement orientée vers Dieu, puis celle orientée immédiatement vers les objectifs multiples que nous imposent la nécessité, l'utilité et la perfection de notre vie humaine. La première de ces activités est perfectionnée par les vertus théologales ; la seconde, par les vertus morales.

Déjà nous avons étudié l'influence de la Charité sur les vertus théologales de Foi et d'Espérance ; et nous avons dit que l'amour de Dieu nous fait croire plus spontanément aux vérités qu'Il nous a révélées, et espérer plus fermement en ses promesses ; car aimer c'est donner avec enthousiasme sa foi et sa confiance. Il suit que la Charité transforme nos rapports avec Dieu. La Foi et l'Espérance sans amour laissent la vie morale en dehors de leur influence. Ne pas aimer Dieu même lorsqu'on croit et espère en Lui, c'est n'avoir point le goût de le servir en observant sa Loi (1).

Examinons maintenant les rapports de la Charité surnaturelle avec les vertus morales.

(1) Voir mon précédent article : *La plus excellente des vertus théologales*, La Vie Spirituelle, juin 1926, p. 234 et sv.

Tout d'abord, voyons, en cet article, comment la Charité appelle, en prolongement d'elle-même, le don divin des vertus morales surnaturelles.

*
* *

Jetons un coup d'œil d'ensemble sur la moralité humaine. Pour un instant, n'envisageons point la destinée surnaturelle qui, pour le croyant, est le terme final de ses désirs. Regardons tout d'abord les obligations qui incombent à tout homme, indépendamment de sa croyance en la possession de Dieu. Décrivons succinctement les principaux cadres vertueux dans lesquels doit évoluer la vie.

Il y a, au fond de notre être, un foyer d'opposition à la bonne activité telle que la réclame notre raison. Nos passions nous entraînent aisément hors des voies raisonnables. Elles tiennent à notre corps et ne se plient point facilement au régime de l'âme. Les biens sensibles qu'elles visent — qui, d'ailleurs, nous sont nécessaires, utiles et à la fois délectables — ont pour nous une grande puissance d'attrait. Les jouissances qui nous en viennent sont particulièrement véhémentes. Pour se faire convoiter, elles n'attendent pas toujours l'approbation de notre raison; et pourtant, c'est à notre raison qu'il revient d'en régler exactement la mesure et l'usage.

Cet extraordinaire empire des attraits de la sensibilité est une conséquence du péché d'Adam. La justice originelle, conférée par grâce, assurait à l'âme le privilège de soumettre toute passion, sans révolte, aux injonctions de l'intelligence. La perte de l'innocence primitive a délié nos passions de cet assujettissement. Leurs concupiscences s'allument, leurs tendances s'exaltent sans s'inquiéter de la raison : celle-ci a fort à faire pour les refouler, les modérer et employer sagement leur vive énergie.

Contre cet entraînement, nous devons continuellement réagir. C'est l'œuvre en nous de la vertu de *tempérance* et des multiples vertus qui dépendent d'elle. Par l'effort volontaire et l'entraînement continu, l'homme peut assagir ses passions et résister à leurs enjôleuses convoitises.

Un autre motif de dévier de la loi morale est de manquer de courage dans la pratique du bien. La vie morale est une tâche laborieuse ; il y faut du courage, du sacrifice et de la persévérance. Il y a des périls à surmonter, des dangers à braver : la souffrance, la maladie et même parfois la mort. Nous ne devons point pactiser avec la mollesse et la lâcheté ; il nous faut vaincre nos peurs et nos hésitations, apaiser nos fougues et nos audaces, poursuivre nos actions vertueuses avec constance et ténacité. La vertu de *force*, ses multiples applications et vertus complémentaires, nous permettent de poursuivre notre vie morale sans arrêt ni stagnation, de nous montrer énergiques dans l'effort, résistants aux obstacles, fidèles à toutes nos obligations, victorieux de nous-mêmes.

La tempérance et la force ont donc pour économie de gouverner nos passions intimes. Il est d'expérience notoire que souvent ces passions, tant qu'elles ne sont pas vertueusement réprimées ou redressées, interviennent malencontreusement et nous font trébucher (1).

Mais organiser vertueusement nos passions, n'est pas encore au complet la vie morale. Ce n'est qu'une partie du devoir imposé par la raison. Notre activité n'est pas limitée

(1) « Ordinem rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter : uno modo, secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi : et sic necesse est quod passio reprimatur : et ab hoc denominatur *temperantia* ; alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum : et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis ne recedat : et ab hoc denominatur *fortitudo*. » (I^a II^{ae}, q. 61, a. 2.)

au seul redressement de nos passions. Nous agissons à l'extérieur de nous, sur les réalités — choses ou gens — qui nous entourent; nous agissons par notre intelligence, notre volonté, notre parole, notre labeur matériel, nos relations de toutes sortes avec autrui. Cette activité tournée vers le dehors a d'immenses perspectives : celles de notre devoir d'état, de nos besognes quotidiennes, de l'usage de notre esprit et des connaissances que nous acquérons, de l'emploi de nos habiletés professionnelles. Nos frères en humanité doivent être traités par nous avec la plus stricte équité, non seulement dans les relations d'affaires, mais encore dans tous les rapports que nous pouvons avoir avec eux et qui engagent, à leur endroit, nos appréciations, nos paroles et nos actes. Dans notre foyer familial, nous avons divers rôles à tenir et qui impliquent des responsabilités différentes. A l'égard de la société, de notre patrie, nous avons également des devoirs précis. Nous en avons plus encore à l'endroit de Dieu, ce premier « autrui » dont nous sommes en tout dépendants. La *justice* vient ainsi régir une très grande part de notre activité; et cette vertu générique renferme un grand nombre d'autres vertus dérivées (1).

Tempérance, force et justice sont des vertus actives qui réalisent nos actions morales. Toutefois, elles sont en perpétuelle dépendance d'une vertu directrice qui les domine :

(1) « Ad justitiam pertinere videtur ut quis debitum reddat; unde omnes hujusmodi virtutes quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiae; sed debitum non est unius rationis in omnibus; aliter enim debetur aliquid aequali, aliter superiori, aliter minori, et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto, et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversae virtutes, puta : religio est per quam redditur debitum Deo, pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriae, gratia est per quam redditur debitum benefactoribus; et sic de aliis. » (I^a II^{ae}, q. 60, a. 3.)

la *prudence*. La force perfectionne notre sensibilité irascible; la tempérance, notre sensibilité concupiscible; la justice, notre volonté. La prudence, elle, perfectionne notre intelligence tournée vers l'action; elle rectifie et aiguise notre bon sens moral.

Être juste, tempérant et fort ne doit pas rester en nous à l'état d'intention générale et abstraite. Il faut l'être en réalité, pratiquement, c'est-à-dire dès qu'il y a lieu, à propos de *cette* action, de *cet* individu, en face de *telles* circonstances bien nettes : c'est ainsi que l'effort vertueux, requis aujourd'hui dans une impasse difficile, n'aura plus demain sa raison d'être, parce que l'obstacle qui nous arrêtait sera levé. Nos réalisations pratiques se déroulent au sein d'une extraordinaire complexité qui provient de nos dispositions individuelles, des conditions qui nous lient, des personnes avec lesquelles nous sommes en rapport et des événements que nous traversons. Il faut donc que notre raison intervienne à propos, pour dicter, — après discernement, conseil et attention, — ce qu'il faut faire opportunément ou ne pas faire, pour que la loi morale soit observée comme elle doit l'être. Une singulière perspicacité est parfois requise, car nos jugements peuvent errer, nos passions ayant tendance à les aveugler. Ce n'est pas vertu commune que de ne laisser passer aucune action qui ne soit approuvée par ce lucide discernement!

La prudence, elle aussi, a ses vertus dérivées et complémentaires. Elle est essentiellement requise pour la vie morale. Conçoit-on que l'on veuille tenir ses passions, accomplir son devoir, ne violer en rien la loi de Dieu sans en appeler à une appréciation motivée, raisonnée et toujours en éveil? Autant vaudrait dire que nos actes les meilleurs sont nos actes impulsifs, ceux dont notre conscience ne sait pas rendre compte. Toute action, pour qu'elle soit morale, doit porter le sceau de la raison; et c'est précisé-

ment le discernement de la prudence qui le lui imprime (1).

*
* *

Voilà donc, avec la prudence, la justice, la force et la tempérance, les quatre principaux groupes de vertus nécessaires à la perfection de la vie humaine. On n'est un homme moral qu'en possédant ces vertus et en les exerçant pratiquement : il faut accomplir sa tâche, remplir toutes ses obligations, vivre honnête en ses mœurs privées, être patient devant l'épreuve, courageux dans tous ses devoirs, équitable en ses relations d'affaires, désintéressé et serviable à l'endroit d'autrui. Et il faut accomplir cela, en tout état de cause, de façon normale et courante, avec cette spontanéité et cette aisance que donne l'habitude.

Cette perfection vertueuse, d'ailleurs, ne vient pas toute seule. Par le fait de leurs prédispositions natives, certains hommes s'y orientent plus facilement que d'autres, dont les instincts égoïstes et jouisseurs sont particulièrement rétifs

(1) « [Prudentia est] perfectiva omnium virtutum moralium quae sunt in parte appetitiva, quarum unaquaeque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni ; sicut justitia facit inclinationem in bonum quod est aequalitas pertinentium ad communicationem vitae; temperantia in bonum quod est refrenari a concupiscentiis; et sic de singulis virtutibus. Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri et non eodem modo in omnibus ; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur judicii prudentia. Et ita ab ipsa est rectitudo et complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus, unde Philosophus dicit, in II Ethic., cap. VI, quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem rectam. Et quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur, inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis quae dicuntur morales in quantum sunt virtutes. Et propterea, dicit Gregorius in XXII Moral., cap. I, quod ceterae virtutes, nisi quae appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. » (*De virtutibus*, q. I, a. 6.)

à la soumission. Mais, en plus de ces heureuses tendances, qui ne sont pas encore la vertu et en préparent seulement le terrain, il faut à tout homme une éducation très patiente et très surveillée qui, le prenant dès l'enfance, l'acclimate progressivement au goût et à la volonté du bien. Chacun de nous sait, par expérience, la lenteur de ses progrès dans la vertu. Rappelons-nous les leçons, les conseils, les monitions et les sanctions que nous avons dû subir avant de voir s'ébaucher en nous les convictions morales et la pratique du bien. Et, dans la suite, que de renoncements personnels il nous a fallu fournir pour que notre conscience s'habitue à vaincre notre égoïsme, à nous comporter vis-à-vis d'autrui avec justice, bienveillance et désintéressement! Que d'assagissements — parfois si douloureux — pour renoncer au plaisir, quand les tentations intimes, la provocation ambiante et les mœurs courantes en multiplient l'appel? Et pour n'être jamais désorientés ni aveuglés dans nos jugements et décisions d'action, pour ne jamais laisser dévier notre discernement de la rectitude morale, il faut un élan péremptoire du bien, une raison pratique instruite de l'expérience de la vie, de ses ressources et de ses embûches : toutes choses qui demandent longueur de temps, maturité et finesse, droiture et sagacité, esprit d'observation et de décision.

Les hommes n'acquièrent que lentement la vertu. Ils l'acquièrent le plus souvent à l'état instable, fragiles en leurs résolutions, aisément évincés de leurs fermes propos. Sur certains points, la fermeté morale peut se fixer davantage : il en est qui s'habituent à la stricte probité et sont enclins à pratiquer la justice vis-à-vis du prochain; mais, en même temps, leurs mœurs privées restent fort peu louables. L'inverse se produit également : une certaine maîtrise des passions de la sensualité n'implique pas toujours une stricte probité dans les relations d'affaires avec autrui. On

peut être ordinairement juste en ses paroles et ses actions, retenu en ses convoitises, et cependant se laisser emporter à la mauvaise humeur, à la violence et à la colère.

L'idéal serait que toutes ces vertus humaines se renforcent mutuellement, et se lient dans une étroite cohésion. Nous dirons plus tard qu'elles ne méritent le nom de *vertu* qu'à ce titre et sous cette caution. Mais, déjà, l'on entrevoit quel long entraînement et quelle persévérante endurance sont nécessaires pour l'acquisition de la vertu. Les faits le prouvent surabondamment : y aboutir n'est pas chose commune parmi les hommes (1).

*
* *

Cette perfection vertueuse d'ordre naturel n'est encore que relative. Autant dire qu'il y a une perfection plus grande qui nous est possible et en face de laquelle les vertus que nous venons de dire ne se trouvent plus à niveau.

Par la grâce, nous sommes citoyens du ciel. Pour nous qui croyons et aspirons à la vie éternelle en Dieu, la cité terrestre est un exil. A supposer même que nous soyons arrivés à toute la perfection vertueuse dont l'homme soit capable dans l'ordre naturel, qu'aurions-nous obtenu? Rien d'autre que la béatitude humaine, cet harmonieux équilibre de nos énergies de vie et d'action sous la domination de notre raison (2).

(1) Sur les vertus naturelles acquises, voir I^{a} II^{ae}, q. 63, a. 2 ; *De Virtutibus*, q. 1, a. 9. — Sur ces vertus naturelles acquises, il y aurait beaucoup à dire, surtout dans leurs rapports avec les vertus morales infuses dont nous allons parler plus loin. En cet article, notre but — très restreint — est d'établir comment les vertus morales infuses sont exigées par la Charité.

(2) Par suite du péché originel, l'homme ne peut, sans la grâce, éviter de tomber, un jour ou l'autre, dans le péché : autant dire que la perfection vertueuse *absolue* ne peut être atteinte par les seules forces naturelles.

Mais l'océan de la béatitude divine nous appelle. Notre Foi nous le certifie; notre Espérance soulève vers ce but notre attente; notre Charité unit notre cœur au cœur de Dieu. Avant de faire prospérer et d'embellir notre vie humaine, il y a le divin amour à satisfaire, la volonté de l'Unique Ami à épouser. Il nous faut vivre de Dieu, travailler pour le ciel. Ce terme de plénitude oblige notre élan d'action à franchir les espaces terrestres, au-delà du temps qui emporte notre corps vers la mort. Nous allons à l'éternel amour et dès maintenant, nous en devons vivre.

A ce but surnaturel, qui dépasse tout droit de notre nature et n'est concevable que par la Grâce, comment pourrions-nous parvenir avec des désirs qui auraient une envergure rien qu'humaine, avec des vertus qui seraient de bonnes habitudes naturelles, c'est-à-dire des habitudes acquises par des actes dont la seule raison aurait été le motif? (1)

La Grâce, en nous donnant accès à la vie même de Dieu, hausse nécessairement nos visées et les porte au-delà de celles de notre raison. Celle-ci est apte seulement à éclairer nos routes terrestres et à donner à nos actions des motifs de perfection humaine (2).

Certes, ce que notre raison réclame pour cette perfection humaine demeure toujours valable et obligatoire; la Foi n'y contredit point. Notre destinée est en Dieu; mais, tout

(1) « Homo non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Jerusalem... Ad hoc autem quod homo hujus civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis in quantum est hujus civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur. » (*De Virtutibus*, q. 1, a. 9.)

(2) « Per virtutes acquisitas non pervenitur ad felicitatem caelestem, sed ad quamdam felicitatem quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundum actum perfectae virtutis, de qua Aristoteles tractat in X Metaphysic. » (Ibid., ad 6.)

de même, nous ne sommes pas quittes d'accomplir notre métier d'hommes. Parce que la Charité fixe dans le vouloir divin notre principal intérêt, nous ne pouvons pas, pour autant, négliger de gouverner nos passions, d'être fidèles à tous nos devoirs, braves dans les épreuves de la vie, forts dans l'adversité, justes pour nos frères les hommes, prudents en nos conseils et en nos décisions. En un mot, parce que nous sommes des prédestinés et des élus de l'Amour, nous n'allons pas nous mettre à négliger notre perfection morale.

Que dis-je? nous y sommes contraints plus que jamais, au nom d'une obligation autrement impérieuse que celle provenant d'un appel de notre raison et de l'inspiration généreuse de notre vouloir du bien. Car ici, ce qui nous y force et nous y applique avec enthousiasme et douceur, c'est l'amour même de Dieu qui enflamme notre cœur, un amour dont ce cœur, au naturel, n'est pas capable. Déjà, lorsqu'il brûle dans une poitrine humaine, l'amour est une énergie indomptable de réalisations et d'actions au service de l'être aimé. Combien davantage la Charité surnaturelle, excitant en nous sa ferveur, devra-t-elle nous appliquer, avec un élan sans pareil, à la pratique morale!

Mais par quels moyens?

Dans l'ordre humain et naturel, pour assurer le gouvernement efficace de notre raison sur nos passions, pour réussir en toutes circonstances et en toutes actions la perfection de la vie, il faut, disions-nous tout à l'heure, autre chose que l'intention générale du bien et l'amour non moins abstrait de ce bien. Il faut les vertus, ces vertus cardinales, fruits d'une longue persévérance et qui garantissent à notre raison et à notre volonté d'avoir empire sur nos instincts d'égoïsme et de convoitise.

Or, manifestement, ces vertus naturelles ne sont plus au point, quand il s'agit de conquérir le bien surhumain,

d'obéir non plus à la raison tout court, mais à la raison de Dieu dont l'amitié réclame de nous des façons nouvelles d'agir et de vivre, puisque nous devons nous acheminer à une perfection qui n'a point de répondant dans l'idéal humain le plus élevé. Nous voilà donc en face d'autres obligations, contraints à d'autres mobiles, attirés par d'autres visées. Dans la tempérance, par exemple, il ne s'agit plus de modérer sensualité et gourmandise parce que l'avantage de cette modération est certain pour notre santé, ou parce le respect de nous-mêmes nous le dicte ainsi ; il s'agit, lorsqu'on aime Dieu de tout son cœur — un Dieu crucifié par amour — de trouver, dans l'exemple de son immolation volontaire, le motif de crucifier sa chair et de faire pénitence. Il y a ici transfiguration des motifs : l'acte moral est transformé de fond en comble, dans son inspiration aussi bien que dans sa formule intime (1).

(1) « Temperantia infusa et acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactus; sed non conveniunt in forma affectus vel actus : licet enim utraque quaerat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita; nam temperantia infusa exquirit medium secundum rationes legis divinae, quae accipiuntur ex ordine ad ultimum finem; temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonum praesentis vitae. » (*De Virtutibus*, q. 1, a. 10, ad. 8 ; Cf. I^a II^{ae}, q. 63, a. 4.) — Vertu infuse et vertu acquise peuvent communiquer dans la même action matérielle : c'est tel acte passionnel de colère ou de gourmandise qu'il faut réfréner, c'est tel acte de justice ou de miséricorde qu'il faut accomplir. La différence, saint Thomas l'indique expressivement, réside *in forma affectus vel actus*. Ce n'est pas le même point de vue, la même intention et la même attitude volontaire qui président à la réalisation vertueuse : dans la tempérance infuse, l'attitude volontaire se réfère à des points de vue et à des motifs surnaturels ; dans la tempérance acquise, à des points de vue et à des motifs pris à la raison naturelle. Il faut bien comprendre qu'il y a différence radicale dans l'aspect intime, dans le motif d'attrait et d'impulsion de la vertu elle-même. Ce serait une erreur de croire que la vertu infuse vient seulement ajouter le motif de l'amour de Dieu à un acte qui est déjà vertueux pour des motifs naturels ; comme un surcroît viendrait se superposer à une réalité

Si donc Dieu nous donne la Charité, c'est-à-dire ce pouvoir de l'aimer par-dessus tout et ce vouloir ardent de prouver en tout cet amour, il est convenable qu'il nous octroie les vertus auxiliaires de l'Amour, c'est-à-dire les vertus morales surnaturelles, dites « infuses » parce qu'elles nous sont données par Dieu et ne sont point acquises par effort et entraînement naturels.

Pour la perfection vertueuse rien qu'humaine, il faut, nous le savons, que s'ajoutent, aux premières convictions morales et à l'inclination de la volonté vers le bien, ces vertus opérantes, dites « acquises », qui débarrassent nos facultés de l'entrave et de l'aveuglement des passions. Pour la perfection de la sainteté, imitation de la sainteté de Dieu, que nous faut-il donc? Tout d'abord la Grâce, don initial qui nous met en possibilité de communiquer avec Dieu; puis la Foi, qui nous révèle notre destinée en Dieu et les exigences de la Loi qui préside à la conquête de cette destinée; ensuite l'Espérance et la Charité, qui tendent notre volonté vers Dieu et, par l'impulsion fervente de l'amour, nous préparent à l'accomplissement de toutes les exigences

déjà constituée. Non, l'acte de la vertu infuse est en lui-même constitué tout entier par des motifs surnaturels; il est tel que, seule, peut le motiver, son ordonnance à la Charité; il n'est fait que sous le motif de l'amour de Dieu, tant et si bien qu'il peut se passer de tout motif d'ordre naturel. Par exemple : tel renoncement, nullement commandé par la raison naturelle, n'est accepté que par esprit de pénitence et dans la seule vue de plaire à Dieu. Sans doute un acte moral peut être à la fois commandé par la vertu naturelle et par la vertu infuse, par exemple ne pas médire de son prochain; mais sans rejeter le motif de justice naturelle, la vertu infuse de justice le commande au nom de la Charité, et c'est là son formel motif; devant la volonté, c'est le mobile premier et essentiel de le poser. Que l'on pèse bien ces mots de saint Thomas : « Temperantia et fortitudo infusae non differunt specie ab acquisitis ex hoc quod imperantur a caritate earum actus; sed ex hoc quod earum actus secundum eam rationem sunt in medio constituti prout ordinabiles ad ultimum finem qui est caritatis objectum. » (*De Virtutibus*, q. 1, a. 10, ad 10.)

de la volonté divine. Ainsi, notre âme est prête aux réalisations de la sainteté. Mais, pour que ces réalisations passent enfin à l'œuvre et pour qu'elles y passent dans la joie et la fécondité de l'amour, il faut encore un dernier appoint. De même que la perfection morale naturelle doit s'appuyer sur des vertus acquises lentement fixées et enracinées, de même la perfection surnaturelle, qui est faite de toutes nos actions ordonnées à la vie éternelle, a besoin d'être assurée par de nouveaux dons de Dieu, qui prolongent le don divin de la Charité : les vertus morales infuses (1).

Correspondant aux quatre grands groupes de vertus cardinales : prudence, justice, force, tempérance — cadres généraux que comprennent toutes les manifestations possibles de l'activité humaine —, les vertus morales « infuses » donnent à l'ami de Dieu le pouvoir et la garantie de lui rester uni par l'amour, de le retrouver en toute action, infime ou grande, spirituelle ou matérielle, héroïque ou banale. Car l'amour, qu'il soit pour Dieu ou pour l'homme, a toujours la même loi : il entend ne jamais quitter ce qu'il aime; il veut que tout se ramène à lui comme au centre d'attraction unique vers lequel, toujours, il penche et tombe de tout son poids. *Amor meus, pondus meum.*

(1) « Infunditur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et caritas; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum ; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur. Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem..., ita ex divina influentia consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitae aeternae. » (*De Virtutibus*, q. 1, a. 10.) Cf. I^a II^ae, q. 63, a. 3.

La Charité surnaturelle exige donc, en toute convenance, les vertus morales « infuses ». Nous verrons prochainement comment elle les dirige et les subjugue, au point que tous les actes de ces vertus deviendront, pour ainsi dire, des actes de Charité. Car l'amour est inépuisable à se donner ; tout lui sert à se prouver ; se prouverait-il insatiablement, de mille et mille façons, qu'il ne pourrait s'empêcher, à chaque fois, de se donner tout entier.

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

La sainte psalmodie

Lorsque l'apôtre saint Paul donnait aux Colossiens le programme de la prière assidue, il leur disait : « Exhortez-vous mutuellement par le chant des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels (1) », leur rappelant ainsi que le premier élément de la prière, dont une âme chrétienne doit vivre, ce sont les psaumes, les cantiques de l'Écriture, les hymnes et autres compositions ecclésiastiques. Les psaumes cependant ont la place d'honneur. Composés pour la louange divine, sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu, ils ont été transmis par les Juifs à l'Église, et dans la tradition liturgique ils ont toujours formé la part principale de l'Office divin. La dévotion des anciens Pères pour le Psautier de David nous est connue, et elle nous a valu de nombreux sermons ou énarrations, où les pontifes expliquaient à leurs fidèles ces petits poèmes vénérables, dont le sens mystérieux n'apparaît tout entier qu'à la lumière de la foi chrétienne. Ainsi les psaumes devenaient-ils pour tous, non seulement la traduction officielle de la louange de l'Église, mais une source inépuisable de prières, adaptées aux besoins spirituels de chacun.

Il est fort souhaitable que cette tradition antique ne s'oblitère pas et qu'aujourd'hui encore les chrétiens, particu-

(1) Coloss., III, 16.

lièrement ceux qui par état sont consacrés à la prière liturgique, sachent se servir de leur psautier et se le rendent pleinement familier.

C'est dans ce but que nous voudrions rappeler ici quelques notions générales sur la manière d'interpréter les psaumes et d'en tirer ainsi le meilleur profit pour la prière, soit officielle, soit privée. L'enseignement traditionnel de l'Église et la doctrine des Pères nous serviront de guides en cette matière.

1° Le premier principe à retenir et à remettre sans cesse devant les yeux, si l'on veut bien entendre les psaumes, c'est que l'Esprit de Dieu en est le principal auteur. De sorte que, dans la psalmodie, c'est beaucoup plus la voix du Saint-Esprit qui se fait entendre que la nôtre, selon le mot de saint Augustin : « *Sunt voces magis Spiritus Dei quam nostrae* (1). » Nous prêtons seulement notre organe à ce divin Esprit, mais la parole de saint Paul a ici sa pleine application : « *Spiritus autem postulat gemitibus inenarrabilibus* : C'est l'Esprit qui prie en nous avec des accents ineffables (2). »

La meilleure disposition à apporter pour la psalmodie, c'est donc une grande souplesse à l'égard de l'Esprit de Dieu, qui, ayant inspiré les divines paroles, en donne le sens lui-même. Ce qui ne veut pas dire évidemment qu'une préparation intelligente ne soit fort utile pour arriver à se rendre maître de la signification cachée des psaumes, et l'on recueillera d'ordinaire, au moment de la récitation de l'Office divin, le fruit des soins diligents que l'on aura apportés à l'étudier par avance. Mais l'on ne saurait songer à retrouver, à l'heure de la prière, tous les détails de traduction ou d'interprétation, que le travail aura pu faire

(1) S. Augustin, *ennarat. 2ª in ps. XXVI*, n. 1.
(2) Rom., VIII, 26.

connaître. Il s'agira donc plutôt alors de fixer la prière sur la trame du psaume, dont le sens général tiendra l'attention en éveil, et de puiser dans le fond de l'âme la vie qui doit animer sans cesse cette prière.

S'il demeure des obscurités dans des textes qui, au premier abord, semblent vides d'intérêt immédiat, ce sera l'occasion de pratiquer le conseil de l'Évangile : « *Pulsate, et aperietur vobis.* » L'Écriture sainte est comme un sanctuaire secret, que Dieu ouvre aux âmes de bonne volonté, désireuses de pénétrer plus avant dans la connaissance des choses divines. Saint Augustin dit même que les obscurités sont permises par Dieu, afin de nous inciter à frapper avec persévérance à la porte, jusqu'à ce qu'elle s'ouvre devant nous : « Certains mystères des Écritures, dit-il, sont clos, non pour nous en interdire l'accès, mais pour n'être livrés qu'à ceux qui frappent à la porte. Si donc par affection pieuse et par charité sincère du cœur vous continuez à frapper, celui-là vous ouvrira qui sait bien pourquoi vous frappez ! » Et dans un autre passage : « Il se trouve dans les Écritures sacrées de profonds mystères, qui sont cachés de peur qu'ils ne perdent de leur prix ; que l'on doit scruter, afin de s'exercer ; qui se révèlent enfin comme une exquise nourriture. » Ce qui en sort, en effet, c'est la moelle même de la vérité, sous l'influence de laquelle la charité ne peut que croître : « Tout ce que l'on fait jaillir d'une page divinement inspirée ne poursuit d'autre fin que la charité (2). »

On ne saurait trop insister sur le premier principe d'interprétation des psaumes, que nous venons de développer. Ce n'est autre que la dévotion de foi à la parole divine, et cette dévotion est toujours largement récompensée. Si, au

(1) S. Augustin, *enarr. in ps. XCXIII*, n. 1.
(2) Id., *enarr. in ps. CXL*, n. 1 et 2.

cours de l'Office divin, l'on veut bien se souvenir que les paroles saintes prononcées par les lèvres sont nées du cœur de Dieu et traduisent sa pensée éternelle, le cœur ne pourra manquer de s'enflammer, en se mettant pleinement d'accord avec les accents divins. La psalmodie prendra dès lors un charme ineffable et elle deviendra une vraie prière.

2° Un second principe d'interprétation sage des psaumes, selon le *Psallite sapienter* du psalmiste, consiste à appliquer au Christ Jésus lui-même tout ce qui est dit dans ces psaumes, ou plutôt à mettre sur ses lèvres la psalmodie tout entière. De cette façon la prière revêt une dignité très haute, parce qu'elle va rejoindre celle même qu'offrait à son Père le Fils de Dieu sur la terre. C'est d'ailleurs ce que traduit fort bien la prière préparatoire à l'Office divin : « *Domine, in unione illius divinae intentionis, qua ipse in terris laudes Deo persolvisti, has tibi horas persolvo.* »

Le Seigneur a connu et a aimé les psaumes, il les a chantés dans les réunions de la synagogue et du Temple, et il a déclaré en diverses circonstances qu'il fallait chercher en sa propre personne l'application des paroles sacrées : « Car il est nécessaire que s'accomplisse tout ce qui a été écrit de moi dans la Loi de Moïse, dans les Prophètes et dans les Psaumes (1). » Les récits évangéliques de la Passion ne nous rapportent-ils pas les paroles suprêmes que le divin Crucifié empruntait justement aux psaumes ? « *Deus meus, Deus meus, utquid dereliquisti me ?* (2)... *In manus tuas commendo spiritum meum* (3). » L'on peut même se demander si Notre-Seigneur, sur la Croix, n'a point redit toute cette série de psaumes qui commence au XXI^e^ et va jusqu'au XXX^e^, ℣. 6. Quoi qu'il en soit, il est certain que ces paroles inspirées ont fréquemment passé sur les lèvres de l'Homme-Dieu, et nous sommes assurés d'être dans le vrai

(1) Luc, XXIV, 44. — (2) Ps. XXI, 2. — (3) Ps. XXX, 6.

en continuant de les lui appliquer. Cette pratique était familière aux Pères, et voici par exemple ce qu'en dit saint Hilaire dans son instruction préliminaire au psautier : « Il ne faut pas hésiter à comprendre tout ce qui est dit dans les psaumes en relation avec la prédication évangélique : de sorte que, quel que soit le personnage dont l'Esprit prophétique ait parlé, tout néanmoins soit ordonné à la connaissance de l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de son incarnation, de sa passion et de son règne (1). »

Cette vérité est la seule explication de l'incroyable et universelle fortune de ces petits poèmes qui, depuis tant de siècles, servent à la prière de tous et conviennent aux situations les plus diverses. C'est que tout premièrement ils ont été chantés du Christ, médiateur et pontife suprême de la louange divine.

Ainsi entendue, la psalmodie de l'Office divin prend un caractère très vivant, qui permet à l'attention de se soutenir. Car en toutes circonstances, qu'il s'agisse des offices du Temps ou des fêtes de saints, les psaumes peuvent et doivent être interprétés de l'Homme-Dieu, Rédempteur des hommes, Roi des anges et des bienheureux.

3° Si l'on demande comment tels accents de la psalmodie, qui expriment la douleur, le repentir ou l'angoisse, peuvent s'appliquer au Christ ressuscité et assis glorieux à la droite de son Père, il faut se souvenir que l'Église n'est jamais séparée de son divin Chef et que toute louange comme toute prière, exprimant les sentiments de ses membres militant encore sur la terre, doivent être présentées à Dieu par le souverain Médiateur.

De même, en effet, que la sainte Église a reçu des mains du Pontife unique l'hostie éternelle qu'elle offre sans cesse

(1) S. Hilaire, *Prol. in psalm.*, n. 5.

en son nom au Père céleste; de même est-elle dép
de ce trésor de louange constitué par la sainte psal
Dès lors, qu'il s'agisse d'adoration, d'action de grâ
cris de souffrance, de désolation, de repentir, tous c
timents divers reçoivent leur actualité et leur sens p
du fait qu'ils partent du cœur de la sainte Église
indissolublement à son divin Époux, le Seigneur Di
homme.

C'est là une pensée qui revient sans cesse dans l'
gnement de saint Augustin, comme une des idées m
ses de sa théologie. Les exemples en abondent en pa
lier dans ses énarrations sur les psaumes : « Nous l
pelons souvent, dit-il, et il ne nous déplaît pas de le
comme une chose fort utile à retenir : Notre-Se
Jésus-Christ parle tantôt de lui-même, de sa propr
sonne qui est notre Chef, tantôt de la personne d
corps, c'est-à-dire de nous-mêmes et de son Église
il parle comme d'un seul homme, afin de nous faire
prendre que le Chef et le corps forment un tout inté
ne peuvent être séparés, comme l'union nuptiale do
été dit : Ils seront deux en une seule chair. Si donc
reconnaissons ici deux en une seule chair, reconna
aussi les deux en une seule voix (1). » Et en
« Les membres de ce grand corps, unis par le lien
charité et de la paix sous un même Chef qui est notr
veur, ne forment qu'un seul homme : leur voix da
psaumes se fait entendre comme s'il s'agissait d'un
et ce seul homme adresse sa prière au nom de tous,
que tous unis en un seul ne font qu'un (2). » — «
donc, qu'un seul chante, ou que tous chantent, ce
qu'une voix, parce qu'il y a unité : le Christ est un,

(1) S. Augustin, *enarrat. in ps. XL*, n. 1.
(2) Id., *enarrat. in ps. LXIX*, n. 1.

les chrétiens sont les membres du Christ (1). » C'est dire que pour comprendre le vrai sens des psaumes, il faut toujours se placer au point de vue de l'unité qui existe entre le Christ et son Église : « Vous ne trouverez dans les psaumes d'autres voix que celles du Christ et de son Église, ou du Christ seul ou de l'Église seule, dont nous faisons partie. Et lorsque nous reconnaissons ainsi notre voix, nous ne pouvons le faire sans amour (2). »

Ainsi c'est toujours Notre-Seigneur qui parle, tantôt en son propre nom, comme Fils unique de Dieu, tantôt et le plus souvent au nom de son Église et de tous ses membres : « *Loquatur nobis Christus caput et corpus* (3) », dit encore saint Augustin : que le Christ parle pour nous, qu'il exprime nos prières et nos vœux; et jusque dans notre prière privée, les psaumes nous permettront de resserrer toujours plus les liens qui nous unissent à notre Chef et par lui nous font atteindre au cœur même de Dieu.

*
* *

Après ces quelques remarques sur l'interprétation des psaumes, nous pouvons ajouter qu'il y a une manière aussi de les étudier; car rien ne s'acquiert sans labeur, et ici la peine que l'on se donne est largement payée.

Cette étude est nécessaire, parce que les psaumes sont parfois obscurs et que l'on doit se familiariser avec des expressions et des symboles propres à la poésie orientale, auxquels nous sommes moins accoutumés. Puis le soin même avec lequel on s'attache à scruter la parole divine est

(1) S. Augustin, *enarrat. in ps. CXXIII*, n. 1.
(2) Id., *enarrat. in ps. LIX*, n. 1.
(3) Id., *enarrat. 1ª in ps. LVIII*, n. 2.

récompensé à son heure par une abondance plus grande des lumières de l'Esprit-Saint.

Or le premier travail qui se présente consiste à fixer, autant que possible, le sens littéral, l'enchaînement des idées et la construction même du psaume. Le recours au texte original, en lui-même ou dans une bonne traduction, y est presque indispensable, car la Vulgate a laissé bien des obscurités, à tel point que certains passages paraissent indéchiffrables. L'avantage du texte premier est que l'on y saisit mieux la composition strophique de la poésie hébraïque et qu'ainsi l'on aperçoit plus aisément l'unité du psaume. Mais lorsque le sens littéral a pu être reconstitué, tout n'est pas achevé. L'on doit pénétrer plus avant et s'efforcer de découvrir le sens spirituel, celui qui nous intéresse davantage pour la prière. Et comme il s'agit ici spécialement de la psalmodie de l'Office divin, la liturgie de l'Église nous aide par ses applications multiples et aisées à rendre les psaumes très vivants et très actuels.

Il y a cependant, dans la recherche du sens spirituel, à éviter un écueil, dans lequel tombent parfois certains commentateurs, qui veulent trouver à toute force un sens dans des passages manifestement mal traduits et d'aspect énigmatique. Une application spirituelle ne peut que gagner à s'appuyer sur un texte bien compris, et par conséquent il est utile de rétablir le vrai sens littéral, avant d'échafauder une interprétation mystique qui risque de porter à faux. L'expérience montre d'ailleurs qu'il n'est pas si malaisé de rendre aux passages obscurs de la Vulgate un sens très acceptable, en les rapprochant du texte original. De légères modifications de termes suffiront souvent pour cela, car il est important de ne point défigurer totalement un texte dans lequel se disent sans cesse les psaumes de l'Office divin.

Mais puisqu'il s'agit de sens spirituel, peut-on le fixer

toujours avec la même exactitude et la même précision que le sens littéral? Il est nécessaire de distinguer ici entre les différents psaumes. Certains sont si évidemment messianiques que le sens spirituel s'y confond avec le sens littéral. De ce nombre sont par exemple le IIe et le CIXe, dont l'Épître aux Hébreux a rapproché deux versets vraiment typiques :

« Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » « Tu es prêtre pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisédech (1). »

Cette double investitude royale et sacerdotale s'entend si clairement du Christ Fils de Dieu, qu'elle donne aux deux psaumes auxquels on l'emprunte leur sens définitif.

D'autres moins directement messianiques peuvent trouver une première application littérale dans tel ou tel personnage historique, ou dans le peuple juif tout entier; mais l'expression dépasse manifestement l'objet immédiat, et le sens spirituel s'impose sous la lettre du psaume. Que l'on nous permettre de citer, entre tous, le psaume XLIVe : *Eructavit cor meum verbum bonum*, épithalame royal qui, à la rigueur, pourrait s'entendre d'un des rois d'Israël, mais qui ne trouve, comme le Cantique des cantiques, son application définitive que dans l'union du Christ avec son Église. Ici encore nous avons une confirmation du caractère messianique de ce psaume dans la citation qu'en fait saint Paul aux Hébreux : « Votre trône, c'est Dieu pour les siècles des siècles : le sceptre de votre royaume est un sceptre de justice. Vous avez chéri la justice et haï l'iniquité : c'est pourquoi Dieu, votre Dieu, vous a oint de l'huile d'allégresse parmi tous ceux qui vous entourent (2). »

L'on connaît la division très nette de ce petit poème, où

(1) Hebr., IV, 5, 6.
(2) Id., I, 8.

l'auteur chante tour à tour avec enthousiasme les louanges du roi et celles de son épouse :

1re strophe : Mon cœur déborde de belles pensées,
je vais dire mon œuvre au roi,
ma langue est comme le roseau d'un scribe exercé.
Vous êtes le plus beau parmi les fils des hommes,
la grâce est répandue sur vos lèvres,
c'est pourquoi Dieu vous bénit à jamais.
Ceignez votre glaive, vaillant héros,
revêtez-vous de gloire et de splendeur.

2e strophe : Tout glorieux avancez joyeusement, montez sur votre char,
pour la cause de la vérité, de la mansuétude, de la justice.
Votre droite vous fera voir des merveilles :
des peuples tomberont sous vos coups.
Vos flèches sont acérées,
lancées au cœur des ennemis du roi.
Votre trône, c'est Dieu, stable à jamais.

3e strophe : Votre sceptre royal est l'appui de la justice.
Vous chérissez l'équité et n'avez que haine pour le crime :
c'est pourquoi Dieu, votre Dieu fait couler sur vous
l'huile d'allégresse parmi ceux qui vous entourent.
Tous vos habits sont parfumés de myrrhe, d'aloès et de casse,
vous exultez dans vos palais d'ivoire.
Des filles de rois sont parmi vos bien-aimées,
l'épouse est à votre droite, parée de l'or d'Ophir.

4e strophe : Écoutez, jeune fille, voyez et prêtez l'oreille;
oubliez votre peuple et la maison de votre père.
Le roi aimera votre beauté,
il est votre Seigneur, prosternez-vous devant lui.
Tyr vous apportera ses présents,
les premiers du peuple vous rendront hommage.
Toute belle est la fille du roi dans l'intérieur du palais,
ses vêtements sont tissés d'or.

5e strophe : Richement parée, elle sera conduite au roi,
suivie des jeunes filles ses compagnes.
Elles entreront pleines de joie et d'allégresse,
elles entreront dans le palais du roi.
Vos fils prendront la place de vos pères,
vous les établirez princes de la terre.
Je ferai vivre votre mémoire d'âge en âge,
les peuples célébreront vos louanges à jamais.

L'on pourrait multiplier les exemples de ce genre, et l'on apercevrait combien nombreux sont les psaumes dont le caractère messianique est plus ou moins voilé sous l'application immédiate de la lettre.

Il y a enfin une troisième catégorie de psaumes qui s'appliquent clairement à une situation morale ou historique et qui expriment des sentiments divers de prière ou de repentir, d'allégresse ou de douleur. Le sens littéral en est facilement saisi, mais le sens spirituel apparaît moins nettement. Dans ce cas l'on peut toujours suivre la règle indiquée plus haut et se souvenir que tout psaume peut s'entendre du Christ et de son Église. Chaque âme y trouve aussi son bien propre, et les paroles du psalmiste conviennent à tous selon les états divers et les circonstances.

Citons, en terminant, le conseil que donnait saint Jean Chrysostome à son peuple, et qui résume parfaitement les qualités d'une vraie psalmodie : « Peu importe, pour la divine psalmodie, que l'on soit chargé d'années, ou encore dans l'adolescence, que l'on ait une voix rude ou même rebelle à la mesure. Ce qui est requis ici, c'est une âme libre, un esprit vigilant, un cœur rempli de componction, une raison ferme, une conscience purifiée. Si, possédant tout cela, vous avez pénétré au chœur où l'on chante les saintes louanges de Dieu, encouragé par David lui-même, vous pourrez y demeurer. Point n'est besoin là de cithare, de harpe, de

lyre ou d'instrument quelconque : mais si vous le voulez, vous serez vous-même une cithare, lorsque mortifiant vos membres vous aurez établi entre votre âme et votre corps un concert harmonieux ; car dès que la chair a cessé ses révoltes contre l'esprit et que celui-ci devenu maître la conduit dans une voie parfaite et excellente, alors vous accomplissez une mélodie vraiment spirituelle (1). »

Dom J. DE PUNIET.

(1) S. Jean Chrysostome, *homél. sur le psaume XLI.*

LES MAITRES ET LES MODÈLES

La Folie de la Croix au Moyen-Age[1]

I

François d'Assise et ses disciples

Avec saint Bernard, le grand amant de la Croix au Moyen-Age, c'est François d'Assise (2). Pour lui le Sauveur renouvelle le miracle du bras qui se détache du crucifix et enlace amoureusement le Poverello désormais marqué des stigmates comme son Maître.

« Je suis le hérault du grand Roi », disait François d'Assise. Le grand Roi, c'est le Seigneur couronné d'épines. Rien ne sera trop dur ni trop austère ; il faut que la configuration au Maître divin soit radicale. La première chronique des Frères Mineurs nous le montre vivant avec ses compagnons dans le dénûment le plus complet, privés de tout, réduits pour ne pas mourir de faim à manger les raves que leur donnaient en aumône les habitants d'Assise (3). Comment ce « fou » de la Croix traitait son corps, « le frère âne », comme il disait, nul ne l'ignore.

(1) Ces pages sont extraites d'un volume à paraître : *La Folie de la Croix*, par le P. Plus (Apostolat de la Prière, 9, rue Montplaisir, Toulouse).

(2) 1181-1226.

(3) « In labore multo et inopia universarum rerum, saepissime

Le point de départ de la Folie de la Croix chez le Poverello d'Assise est le miracle du crucifix de saint Damien. En 1206, un jour de foire, François — il est âgé de vingt-quatre ans — pénètre, en rentrant de Foligno, dans une église dédiée à saint Damien. Il se prosterne devant le crucifix, et voici qu'un grand sentiment d'amour le déborde. Et le Christ en croix de remuer ses lèvres peintes : « François, va; répare ma maison qui tombe en ruines. »

Dès cette heure, écrit Thomas de Celano, son premier historien, « la compassion pour le Christ en croix s'imprima dans sa sainte âme ». La « légende de saint Bonaventure » prétend que lorsque François se fut dépouillé de son vêtement devant l'évêque d'Assise, on lui donna un vieux manteau de jardinier. Avant de s'en couvrir, il l'aurait découpé en forme de croix. Plus tard, il portera, non *sur* sa chair, mais *dans* sa chair, la marque du crucifiement. Aussi bien, avant de s'imprimer sur son corps, les stigmates seront depuis longtemps dans son cœur.

Avec des versets de la Bible, il compose un office pour honorer la Passion.

« O vous tous qui passez par le chemin, regardez et voyez s'il est une douleur comparable à la mienne.

« J'ai été entouré d'une troupe de chiens, une foule de méchants a fondu sur moi.

« Ils... ont partagé mes vêtements et tiré ma robe au sort.

« Ils ont percé mes mains et mes pieds : ils ont compté tous mes os.

« Ils m'ont donné pour nourriture du fiel, et pour breuvage du vinaigre.

omni panis solatio destituti, solis contenti rapis quas per planitiem Assisii huc atque illuc in angustia mendicibant. » (*Legenda prima*, par Thomas de Celano, c. XVI.)

« Ils m'ont réduit à la poussière de la mort; ils ont multiplié les douleurs de mes blessures (1). »

Depuis la vision de saint Damien où Notre-Seigneur lui avait montré l'état lamentable des âmes tombant en ruines malgré les sacrifices du Calvaire, François ne peut plus penser à la Passion sans pleurer. Parfois les sanglots le gagnent : « Qu'avez-vous! lui dit un jour un homme l'entendant gémir ainsi lamentablement. — Je pleure, hélas! la passion de mon Seigneur Jésus-Christ. » Et comme l'interlocuteur semble interdit : « Je ne devrais pas avoir honte d'aller par tout le monde, pleurant ainsi (2). » Dans toute la force du terme il vérifie le mot de l'Apôtre : « *Placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes* : Il a plu à Dieu d'attirer à la foi, en prêchant, de parole et d'exemple, la divine folie. »

Sa prédication conquérante en faveur de Jésus crucifié touche une riche jeune fille de la famille des Sciffi, à Assise. Elle vient trouver le saint, et lui demande permission de s'enrôler, elle aussi, sous la bannière de la Pauvreté : « Si tu veux que j'aie foi en toi, lui dit François, tu te revêtiras d'un sac, et tu iras par la ville, mendiant ton pain. » Claire obéit. Sous l'accoutrement nouveau, les habitants d'Assise ne la reconnurent point. François, lui, la reconnut. L'ordre des Pauvres Clarisses était fondé.

Quant à la Fondatrice, elle se fera remarquer toute sa vie (3) par une amoureuse dévotion aux cinq plaies du Sauveur. Durant longtemps, chaque jour, de midi à trois heures, elle médite sur le Sauveur en croix. Un jeudi de Semaine Sainte, elle est ravie en extase en contemplant les

(1) Maurice Beaufreton, *Saint François d'Assise*, p. 85 (Plon).

(2) C'est à François que nous devons l'invocation du Chemin de la Croix : « Nous vous adorons, Seigneur, et nous vous bénissons, parce que vous avez racheté le monde par votre sainte Croix. »

(3) 1194-1252.

affres de la Passion et ne revient à elle que le samedi soir. Sa prière favorite était : « Louange et gloire vous soient rendues, ô très aimable Jésus, pour la très sainte plaie de votre main droite. Louange et gloire..... pour la très sainte plaie de votre main gauche,..... de vos pieds adorables,..... de votre côté..... »

Cette prédication va soulever dans le monde chrétien un amour ardent pour Jésus crucifié (1). Jusque-là, de beaux accents, mais relativement isolés. Partout où passeront des prêcheurs franciscains, l'amour de la Croix va germer. Le grand attrait des âmes va devenir la contemplation assidue et chaude des plaies du Sauveur.

Comme ils parlent, aussi, ces apôtres ! Voilà Jacopone de Todi. Écoutez le dialogue qu'il imagine entre Jésus en croix et l'âme :

« — Regarde-moi un instant... sur la croix où je souffris si cruellement pour te donner de mon feu divin... Tu es écrite dans mon cœur avec des lettres de sang... Mon amour pour toi me contraignit de venir en ce monde; devant la mort ne recula pas mon cœur saint et pur... Mes mains et mes pieds, et ma tête sanglante, tout mon corps, tu le vois en grande peine; mais plus pénible m'est-il que tu voies ma douleur, et que moi ton Rédempteur tu en fasses moins de cas que d'un fétu. »

« — A qui dois-je me donner, sinon à toi, mon Époux?... Qu'en toi seul j'espère, qu'en ton amour je me consume... Dans la vie et dans la mort, tu montras de façon certaine l'amour sans mesure qui brûlait ton cœur... (2) »

(1) « Avant saint François, la mort de Jésus-Christ était un dogme qui s'adressait à l'intelligence; maintenant, c'est une image émouvante qui parle au cœur. » E. Mâle, *L'Art Religieux de la fin du Moyen-Age en France*, p. 76.

(2) Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur*, 4e éd., Appendice. — Jacopone composa d'abord ses chants en latin et en italien, puis abandonna ces deux langues pour le dialecte ombrien, ce qui rendit plus populaire encore sa prédication. Son *Stabat Mater speciosa* sur Marie à la crèche, écrit sur les mêmes mesures et les mêmes rythmes que

L'auteur du *Stimulus Amoris* (1) prend pour thème, on peut dire unique, la Passion, et montre que chercher la contemplation et délaisser la Croix est chose vaine :

« Je ne veux plus me séparer de Jésus attaché à la Croix. Il est bon de rester avec lui et je veux faire en lui trois tentes, une dans ses mains, une dans ses pieds et la dernière dans son côté pour m'y fixer à jamais. Là, je parlerai à son Cœur et j'en obtiendrai ce que je voudrai. O Blessures si tendrement aimées! O aveuglement des enfants d'Adam, qui ne savent pas entrer dans le Christ par ses blessures! »

Saint Bonaventure (2) ne connaîtra point d'autres accents que son Père François. Voici ce qu'il dit de toute âme qui a compris l'Évangile :

« Le vrai chrétien contemple le Christ exposé tout entier à la souffrance pour l'amour de nous sur la Croix, et dès lors tout lui semble léger, pourvu qu'il lui soit donné de vivre pour Jésus-Christ et de plaire à Jésus-Christ. Voyant combien Jésus-Christ l'a aimé, voyant les outrages et les supplices qu'il a endurés pour lui, il s'enflamme d'amour pour son Rédempteur. Son esprit brûle du feu de l'amour, et il aspire de tout son cœur à souffrir et à mourir avec Jésus-Christ. Il aspire à être tout imprégné, tout inondé de cette Passion sacrée, et à être transformé en son Maître Crucifié. »

S'il parle ainsi, d'ailleurs, c'est qu'il a longtemps, dans le secret de sa prière, regardé son Sauveur en Croix :

« O mon Dieu, que je vous envisage sans cesse Crucifié, de quelque côté que je me tourne ; et que tout ce qui se présentera à mes yeux me paraisse toujours empourpré de votre sang. »

Telle était sa supplication favorite.

l'autre, est moins connu. « *Deux perles semblables* » pourtant, note avec raison Ozanam dans ses *Poètes franciscains*.

(1) On l'attribua longtemps à saint Bonaventure. L'éditeur des Œuvres de ce dernier (Quaracchi 1902) l'attribue au frère mineur Jacques de Milan.

(2) 1221-1274.

Pas un détail de la vie souffrante de Notre-Seigneur n'a échappé à celui que les auteurs appellent le Pseudo-Bonaventure, un humble fils de saint François, probablement Jean de Caulibus. Voici comme il médite sur les larmes de Jésus Enfant :

« Tandis qu'il pleurait, croyez-vous que sa mère ait pu contenir ses propres larmes? Elle pleura donc aussi; et son fils, qui reposait dans son sein, voyant ses larmes, étendait ses petites mains vers sa bouche, les passait sur son visage, comme pour la prier de modérer sa douleur. »

« De son côté Marie... le consolait par ses caresses et ses paroles. Et, par compassion pour sa mère, le fils arrêtait ses sanglots (1). »

A côté de ce frais médaillon, un tableau plus ample de la Passion : « L'un saisit Jésus, un autre le lie,... un autre le pousse, un autre le blasphème, un autre lui crache au visage... (2) » Et tous les chapitres qui suivent (3) ne seront que le développement de chacun de ces points. Un opuscule spécial sera la glose des *Sept paroles de Jésus en croix*. Le pieux moine compose encore une sorte de Litanie : *Louanges en l'honneur de la Sainte Croix*, et lui donne pour clausule : « O Jésus Crucifié, que durant ma vie entière je me plaise à pleurer votre mort! »

Là même où il exalte *L'Arbre de Vie*, le tiers du travail sera consacré aux Mystères Douloureux.

Apôtres de la Croix par leur prédication (4) et leurs

(1) Le plus souvent l'ouvrage porte pour titre : *Meditationes Vitae Christi*. Il s'agit ici de la trad. Berthaumier, éd. Vivès 1854 : *La Circoncision*.

(2) Chap. LXXIV.

(3) Chap. LXXV à LXXXIV.

(4) Il faudrait suivre le développement de cette prédication de la Croix dans saint Bernardin de Sienne, saint Jean de Capistran, etc... Nous n'y prétendons point. L'on serait infini.

ouvrages, les fils de saint François — et ses filles — le seront autant et plus encore par leur exemple. Voici une tertiaire, Angèle de Foligno (1). Il faut toujours y revenir, quand on parle d'amour de la Croix. Mariée, mère de famille, elle voit successivement tout lui échapper. A chaque renoncement consenti par elle, Notre-Seigneur répond par un apport nouveau de lumière et d'attraits. Rarement une âme a reçu, comme elle, des vues sur l'Humanité souffrante du Christ (2). Ses pénétrations et ses envolées sont d'un séraphin. Avec cela, un don de traduire le divin qui est incomparable, unique (3). Écoutons-la quelques instants :

« Si tu veux aller à la Croix, me dit l'Esprit, dépouille-toi de « toutes choses. »

« Il fallut pardonner toute offense; me dépouiller de toute chose terrestre... et de la possession de moi; et enfin de moi-même... Je me défis pour la première fois de mes meilleurs vêtements et des aliments les plus délicats et des coiffures les plus recherchées (4). »

Dieu aide au dépouillement en lui enlevant coup sur coup sa mère, son mari, ses fils :

« Je me portais vers une pénitence trop rude pour que je la dise, et je m'efforçais de la pratiquer. Mais, comme elle était incompatible avec les choses du siècle, je résolus de tout quitter pour suivre l'inspiration divine qui me portait vers la Croix... Le désir de la pauvreté me vint... D'un autre côté, j'étais

(1) 1309. — L'édition définitive de sainte Angèle de Foligno vient de nous être donnée, grâce aux érudits et pénétrants travaux du P. Doncœur.

(2) Comme d'ailleurs sur Jésus en tant que Verbe.

(3) D'aucuns prétendent qu'Hello, un de ses interprètes les plus fameux, la trahit. Nous n'en sommes pas sûrs. Son rêve était, du texte de la Sainte, de traduire même les larmes. Sinon toujours, au moins souvent, il réussit. On peut rêver plus de littéralisme. Ce ne sera pas nécessairement plus d'exactitude.

(4) Le Livre des *Visions et Révélations*, trad. Hello, 4e éd., p. 47.

combattue de mille tentations... Il me faudra, disais-je, mourir de faim, mourir de froid, et mourir nue : personne au monde ne m'approuvera... Je résolus d'aller en avant, eussé-je la certitude de tous les maux possibles (1). »

De la méditation de la Passion naît « un nouveau désir de me dépouiller de tout avec une pleine volonté ». On veut s'opposer à son dessein. « Mais tous les biens ni tous les maux du monde réunis n'auraient pu m'empêcher... Je sentis que je ne pouvais rien réserver. » Le jour où elle vend son château pour en donner le prix aux pauvres, elle commence à sentir « les grandes ardeurs ». Elle ne peut plus supporter la vue d'une scène de la Passion. Pour la purifier, Dieu lui envoie toutes sortes d'épreuves de corps et d'âme, d'âme surtout, en particulier une tentation de « mauvaise humilité », c'est-à-dire de désespoir. D'elle-même elle va au-devant du sacrifice. On connaît le trait du lépreux. Après avoir bu l'affreux breuvage, « il me sembla », écrit-elle, que « je venais de communier. Jamais je n'exprimerai les délices dans lesquelles j'étais noyée. Si l'homme trouve l'anxiété au début de la pénitence, je sais quelles joies l'attendent quand il aura marché (2). » Entre temps, Notre-Seigneur la récompense par d'intimes participations à son Calvaire :

« Il m'apparut... crucifié : « Regarde, disait-il, regarde vers « mes plaies. » Et par un procédé étonnant, il me montrait comment il avait tout souffert pour moi. Ceci se renouvela plusieurs fois. Il me montrait chaque souffrance, l'une après l'autre, en détail, et me disait : « Que peux-tu faire pour moi « qui me récompense?... » Il me montrait les tortures de sa tête, les poils de sourcils, les poils de barbe arrachés! Il comptait les coups de la flagellation, me montrait en détail à quelle place chacun d'eux avait porté, et me disait : « C'est pour toi, « pour toi, pour toi. »

(1) *Ibid.*, p. 51.
(2) *Ibid.*, p. 190.

« Il continuait toujours, étalant sa Passion devant moi, et disant : « Que peux-tu faire qui me récompense? »
« Je pleurais, je pleurais, je pleurais, je sanglotais (1). »

Plus la générosité redouble, plus Jésus comble :

« J'avais la Passion sous les yeux. Et je priai le Seigneur de répandre mon sang pour lui, comme il avait répandu le sien pour moi... Je voulais mourir pour son amour, et puisqu'il était mort sur une croix, je demandais à mourir ailleurs et par un plus vil instrument... Je ne pouvais imaginer une mort assez honteuse pour me satisfaire (2). »

La sainte supplie plusieurs fois Marie et Jean de lui obtenir les douleurs de Jésus-Christ — au moins celle qui leur furent données à eux : « Ils m'acquirent cette faveur » une fois entre autres, et elle confesse que « ce jour-là compte parmi les plus terribles de ma vie ». Désormais c'est bien fini : « Mon cœur fut enfermé dans la Passion du Christ. »

Est-ce à tort que les premiers éditeurs d'Angèle de Foligno intitulèrent ses écrits : *Theologia Crucis* (3), Théologie de la Croix?

Une autre franciscaine, tertiaire elle aussi, née en 1247 et longtemps pécheresse, sera une amante passionnée de Jésus crucifié. Comme à Pierre le négateur, le bon Maître

(1) *Ibid.*, p. 49-50. Une fois il lui est donné de voir les lambeaux de chair que les clous fixèrent à l'intérieur du bois, ainsi que le cou du Sauveur (p. 136); une autre fois, ses yeux, sa bouche (p. 171); une autre fois « la main qui fut étendue sur la Croix » (p. 194).

(2) *Ibid.*, p. 54. Nous avons cité ailleurs le fameux passage où, à la vue de la Passion, elle accuse tous ses membres, un à un (*Vivre avec Dieu*, ch. III. fin), et tel ou tel autre où elle avoue avoir fait connaissance avec « l'infirmité totale », jusqu'à être « transformée en douleurs, en la douleur de Jésus Crucifié ».

(3) Pavie 1538. La première édition française, Cologne 1596 (Paris 1604), porte : *La Théologie de la Croix ou les Œuvres et la Vie de la Bienheureuse Angèle de Foligno.*

pose à Marguerite de Cortone la triple interrogation compensatrice :

« Marguerite, m'aimes-tu? » — « Ah! Seigneur, non seulement je vous aime, mais je souhaite d'habiter dans votre cœur. » — « Pénètres-y donc et qu'il soit ton refuge. » Et il reprend : « Marguerite, m'aimes-tu? » Troublée, elle balbutie : « Non, Seigneur. » — « Quand m'aimeras-tu? » — « Lorsque je ressentirai dans tout mon être tous les tourments de la Passion. » Et pour la troisième fois : « Marguerite, m'aimes-tu? » — « Non, Seigneur : si je vous aimais, je vous servirais mieux. Je voudrais au moins pouvoir, par l'effusion de mon sang, vous prouver mon amour. » — « Veux-tu mourir sur la croix, comme saint André? » — « Comme il vous plaira, Seigneur, pourvu que je meure d'amour et sois crucifiée avec vous (1). »

Notre-Seigneur, une autre fois, lui recommande : « Tiens soigneusement fermé mon temple (ton âme), et affermis-en la clôture avec la clef de ma Passion (2) »; et une autre fois encore, il la félicite d'avoir pris pour son partage la couronne d'épines et les opprobres de sa Passion (3).

Plus tard, vers 1490, la bienheureuse franciscaine Battista Varani, princesse de Camerino en Ombrie, compose un livre sur les douleurs de l'âme du Christ pendant la Passion (*Dolori mentali di Christo*) où l'on trouve des méditations sur ce que le Sauveur a souffert intérieurement au sujet des péchés des damnés, de ceux des élus, des douleurs de Marie, de l'amour de Madeleine, de ses disciples bien-aimés, de la perte de Judas, de l'ingratitude des Juifs et des autres hommes. Ce volume, très répandu, a beaucoup contribué à inspirer aux fidèles des XVI^e^ et

(1) *Vie* par Léopold de Chérancé, ch. XVII, Poussielgue, 1887, p. 144.
(2) *Bollandistes*, 22 février, p. 125.
(3) *Ibid.*, p. 175.

XVII^e siècles la dévotion au Christ expiant nos fautes.

L'action de saint François d'Assise n'atteignait pas seulement certaines piétés individuelles. Des artistes s'inspirèrent de l'amour du Stigmatisé pour Jésus souffrant, et, en répandant parmi les foules chrétiennes de nombreux tableaux de la Passion, aidèrent, avec les prédicateurs, à orienter la piété d'ensemble vers une contemplation toujours plus assidue, plus généralisée, des mystères douloureux.

A peine cinquante ans après la mort de François d'Assise, Cimabué, en pleine force de son talent, cherche à secouer la raideur du style byzantin. Il décore le tombeau du saint et campe en belle place un crucifiement non plus hiératique et figé, mais souple déjà et plus « nature ». Giotto achève et perfectionne. Il s'attache avec prédilection à peindre le Christ au Calvaire ; et ce, beaucoup moins par amour de l'art que par amour pour Jésus crucifié. L'école ombrienne est toute marquée de cette empreinte.

Grâce au rayonnement cistercien et franciscain, la dévotion aux souffrances du Sauveur va fleurir sous des formes multiples.

Ici, l'on voit apparaître le culte des *Cinq Plaies*. Nous avons entendu déjà les accents de saint Bernard et de ses disciples, de Claire et de Gertrude. Saint Bonaventure fera profession d'aller « au Cœur très humble du Très Haut Sauveur par la porte du côté ouvert par la lance ». Rarement, avant le VIII^e siècle, Notre-Seigneur est représenté en croix. Pas de plaie au côté ; au lieu de couronne d'épines, une couronne royale.

Un changement se produit. Les Croisés rapporteront de Palestine le souvenir d'un Christ souffrant, et peu à peu se multiplieront les images du Crucifié ou de l'*Ecce Homo*. Tous ne peuvent pas aller là-bas au pays du Sau-

veur. Mais si l'on représentait les épisodes principaux de la Passion, cela aiderait à vivre heure par heure les souffrances du Maître. Le « Chemin de Croix » est inventé (1). Non seulement on représentera les scènes de la vie douloureuse du Sauveur, on les « jouera ». C'est en 1402 que Charles VI octroie des lettres patentes aux confrères de la Passion. Les fidèles courent en foule aux Mystères et ne se lassent pas de compatir. « Il semble, note E. Mâle, que la chrétienté d'alors eût tout entière reçu le don des larmes. »

Peu à peu l'on commence à voir des images du Sauveur où le Christ montre lui-même la plaie de son côté. De montrer sa plaie à montrer son *Cœur*, il n'y aura pas loin. Déjà le Sauveur prépare le peuple chrétien aux grandes révélations de Paray. Des images du Cœur perforé, entouré des deux mains et des deux pieds transpercés, circulent notamment en Allemagne, pour ne disparaître qu'à la Réforme dans la proscription générale des Luthériens. D'ailleurs, discrètement encore si l'on ose dire, Notre-Seigneur initie quelques privilégiés à la dévotion au Sacré-Cœur, qui n'aura pas, en 1689, ce caractère d'invention inédite que plusieurs imaginent (2) :

« Autant qu'il est en nous, aimons, chérissons, embrassons notre Grand Blessé (*Vulneratum nostrum*), dont les impies ont

(1) Au début, le nombre des « stations » est très variable, généralement sept : « les sept chutes », dont on peut voir encore un des types les plus vivants à Nuremberg. La piété d'alors imaginera que Notre-Seigneur n'est pas seulement tombé trois fois, mais encore lorsqu'il a rencontré sa mère, Simon de Cyrène, Véronique et les saintes femmes. Par la suite, dans ces quatre épisodes, la mention de la chute disparut. — Le classement actuel date du XVI[e] siècle. Comment l'art religieux a essayé de reproduire ces scènes pathétiques, voir E. Mâle, l'*Art Religieux de la fin du Moyen-Age en France*, p. 82.

(2) Voir, par exemple dans Garriguet, *Le S. C. de Jésus, exposé historique et dogmatique de la dévotion au S. C.*, I[re] Partie, pp. 20 à 24 (Bloud, 1920).

fouillé comme avec un soc les mains, les pieds, le côté et le cœur. »

Ainsi parle l'auteur de la *Vigne Mystique* (1). Et son rêve unique est de faire du Cœur de Jésus son habituel séjour :

« Admets dans le sanctuaire de la miséricorde ma prière; bien mieux, moi tout entier, reçois-moi dans ton Cœur; oui, que je puisse habiter, chaque jour de ma vie, là, dans ton Cœur. »

La poitrine sacrée du Sauveur a-t-elle été transpercée pour autre chose que pour cela : servir de refuge aux âmes décidées à compatir et à aimer? (2)

Plus tard l'auteur de l'*Imitation* fera siens semblables cris. Madeleine de Pazzi (3), de son Carmel de Florence, s'apitoiera souvent sur « la douleur et compassion qui se partageaient le Cœur » de Jésus, « à la vue de tant d'hommes pour lesquels son sang très précieux devait être répandu en vain ». Nous avons vu quelques-unes des privautés du bon Maître pour Angèle de Foligno :

« Le Christ, dit-elle encore, se montra et me donna de lui une connaissance plus profonde. Je ne dormais pas. Il m'appela, et me dit de poser mes lèvres sur la plaie de son côté. Il me sembla que j'appuyais mes lèvres et que je buvais du sang, et dans ce sang encore chaud je compris que j'étais lavée (4). »

(1) « Quantum possumus, amemus, redamemus, amplectamur vulneratum nostrum, cujus impii agricolae foderunt manus et pedes, latus et cor. » Au t. III des *Œuvres de S. Bernard*, chap. III, § 2, à propos du *Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa*. Tout le passage est splendide.

(2) « Admitte tantum in sacrarium exauditionis tuae preces meas; imo, me totum trahe in cor tuum, et in corde tuo omnibus diebus vitae meae merear habitare. » — « Ad hoc vulneratum est cor tuum, ut in illo et in te habitare possimus. » Id., *ibid.*, 9 et 10 (col. 384). Voir aussi col. 548, ch. XLIV, et 1151. Entrer dans les plaies de Notre-Seigneur comme l'abeille dans le calice des fleurs.

(3) † 1607.

(4) Trad. Hello, p. 54 : « Un autre jour je fus ravie en esprit. L'image de l'Homme-Dieu m'apparut encore, à l'instant de la descente

Un siècle et demi auparavant, même faveur à la cistercienne sainte Lutgarde (1). Plusieurs fois Notre-Seigneur lui découvre son côté béni, et l'invite à baiser la divine blessure, à boire « à même » la miséricorde.

La dévotion au *Précieux Sang* ne sera pas une des moins ardentes à cette époque. Mais voici venir la sainte par excellence qui nous en parlera, la tertiaire de saint Dominique, Catherine de Sienne (2).

II

L'influence dominicaine

Chez Lutgarde ou Angèle de Foligno, le souvenir du sang répandu par le Sauveur restait un souvenir intermittent. Chez Catherine de Sienne, ce sera une pensée constante, une angoisse de chaque heure, une perpétuelle hantise, sans d'ailleurs rien donner à ce mot de crispé ou de factice. A partir d'une certaine époque, toutes ses lettres commenceront par : « Je vous écris dans son Précieux Sang »... A son confesseur, Raymond de Capoue, elle recommande : « Plongez-vous dans le Sang de Jésus Crucifié, baignez-vous dans ce Sang, rassasiez-vous de ce Sang, enivrez-vous de ce Sang, revêtez-vous de ce Sang, croissez et fortifiez-vous de ce Sang (3). » Au tome II

de la Croix. Le sang était récent, frais, rouge; il coulait des blessures ouvertes; il venait de sortir des blessures du corps. Alors dans les jointures, je vis de tels déchirements, je vis les nerfs tellement étendus et les os tellement disloqués par l'effort des bourreaux, qu'un glaive me transperça ; et quand je me souviens des douleurs que j'ai subies dans ma vie, je n'en trouve pas une qui soit égale à celle-ci » (p. 176).

(1) Née en 1182, à Tongres. — *Acta Sanctorum*, juin, t. III, p. 239.

(2) 1347-1380.

(3) *Lettre* CXLVI, éd. Poussielgue 1886, t. II, p. 442.

encore de ses *Lettres* : « Je veux au milieu de mes travaux être accompagnée de ce Sang (1). » A un religieux déserteur (2) : « La clef de ce Sang de Jésus-Christ que vous avez jeté dans l'abîme (3)... » Et à son confesseur de nouveau : « Ayez toujours le Sang du Christ devant les yeux pour vous exciter au combat. Que dans ce Sang glorieux votre volonté s'anéantisse, qu'elle meure; et que par cette mort elle ne puisse plus céder aux tentations (4). »

Parle-t-elle du sacerdoce, elle glose les mots du Christ : *Dabo claves* : « A qui », traduit-elle, « ai-je donné les clefs du Sang? (5) »

Il faut lire, à la fin des *Dialogues*, sa prière au « Sang éternel ». Pour elle, aucun doute possible : « Ce sang est l'unique Maître (6). » Elle n'a qu'un désir : répandre, elle aussi, tout le contenu de ses veines, pour Jésus-Christ. Elle a honte de vivre comme elle fait : « Je ne suis qu'une vile esclave sur la terre, où le sang des martyrs a coulé par amour du Sang (7). »

Écoutons-la une dernière fois. Jamais passage ne mérita mieux d'être invoqué où il s'agit de la Folie de la Croix :

« O miséricorde qui procède de la Divinité, Père éternel, c'est par votre miséricorde que nous avons été créés, par votre miséricorde que nous avons été récréés dans le sang de votre

(1) *Lettre* CXXXIX, p. 421. Toute la lettre est sur l'amour de la Croix.
(2) T. III, *Lettre* CLXVIII, p. 65.
(3) T. III, *Lettre* CLXXX, tout entière à lire.
(4) *Ibid.*, *Lettre* CLXVIII, p. 65. Renvoyons, sans vouloir épuiser la série, aux Lettres CLVII, CLXIII, CLXV et suivantes; CLXXII : « Dès que l'âme connaît la vérité dans le Sang... »; CLXXXVIII, CC; CCLX, où elle commente saint Pierre : « Il ne nous a pas racheté avec de l'or, mais avec du Sang » ; etc...
(5) *Dialogues*, chap. IV.
(6) *Dialogues*, ch. XV. Passage magnifique sur la dignité du sacerdoce.
(7) *Lettres*, t. II, Lettres CXLVII, p. 451; à Raymond de Capoue.

Fils; c'est votre miséricorde qui a mis votre Fils en agonie
l'a abandonné sur le bois de la Croix.

« Au plus haut des cieux, votre miséricorde éclate dans v
saints. Si je regarde la terre, votre miséricorde y abonde. Da
l'enfer votre miséricorde luit encore en n'infligeant pas a
damnés un supplice aussi grand que leurs fautes.

« O Fou d'amour! Ce n'était donc pas assez de vous inca
ner, qu'encore vous avez voulu mourir! Et votre miséricor
a fait plus encore, vous vous êtes laissé en nourriture.

« O miséricorde! Mon cœur devient tout feu à penser
vous! De quelque côté que mon esprit se tourne et se retourn
je ne trouve que miséricorde! (1)... »

Une autre Catherine, dominicaine elle aussi, tertiai
contemplative, morte en 1590, Catherine de Ricci, ava
pour le Maître crucifié un amour insatiable. Pensionnai
au couvent de Saint-Pierre de Morticelli, elle passait d
longues heures à regarder un crucifix suspendu derrière
grille des religieuses. Parfois celui-ci s'animait et conve
sait avec elle. Devenue fille de saint Dominique, Catherin
sentit s'aviver son amour du Sauveur souffrant. Dieu l
fit la grâce des stigmates. Pendant douze ans, de 1542
1554, elle entra en extase chaque jeudi à midi jusqu'a
vendredi quatre heures. De corps et d'âme elle participa
en détail à la Passion du Sauveur, et, « tout entière à so
très aimé, nous dit son biographe, elle laissait échapp
les élans de son amour pour lui en flots intarissables (2)

Une petite sainte de l'Amérique du Sud, également te
tiaire dominicaine, et que des apparitions de sainte Cath
rine de Sienne consolaient souvent (3), sainte Rose d
Lima, s'infligeait, par amour pour son Sauveur Crucifi
des pénitences qui déconcertent : bandeau de fer garni d

(1) *Dialogues*, chap. XXX, cité dans M. Leclercq, *La Mystique de l'ap
tolat, sainte Catherine de Sienne*, p. 128.

(2) *Vie* par le P. H. Bayonne, chap. VIII, pp. 41-50.

(3) *Leçons de Bréviaire*, 30 août.

pointes serrant la tête ; portements de croix douloureuses sur des épaules meurtries par la discipline, durant de longues heures, la nuit ; couchette garnie de tessons et de cailloux pointus. Parfois, pour passer la nuit, la brave enfant s'attachait par deux clous les deux bras à une croix et demeurait là, suspendue, unissant sa prière à celle de Jésus mourant.

Pour être évidemment, vu l'intensité de leur amour spécial, des exceptions, sainte Catherine de Sienne, sainte Catherine de Ricci, Rose de Lima, ne se trouvent pas moins représenter, par leur dévotion aux souffrances de Notre-Seigneur, une caractéristique de famille dans l'ordre dominicain.

La dévotion de saint Dominique (1) lui-même pour Jésus Crucifié est trop connue pour qu'il soit besoin d'insister ; et si l'on objecte que, par la suite, les Frères Prêcheurs se rendront surtout célèbres par la spéculation, n'oublions pas que le plus spéculatif d'entre eux, saint Thomas (2), interrogé sur le nom de son Maître, se tournera simplement vers son crucifix : « Mon Maître, le voilà ! »

Plus évidemment que la spéculation, la prédication des fils de saint Dominique aidera le monde chrétien à compatir aux souffrances du Christ. Ce n'est pas sans raison qu'on a pu dire : « Les Franciscains et les Dominicains, en parlant sans cesse à la sensibilité, finissent par transformer le tempérament premier ; ce sont eux qui ont fait pleurer l'Europe sur les plaies de Jésus-Christ (3). »

Aux prédicateurs dominicains (4), il faut joindre les dominicains mystiques — ceux notamment des pays rhénans, Tauler et Suso en toute première ligne.

(1) 1170-1221.
(2) 1225-1274.
(3) E. Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen-Age en France*, p. 383.
(4) Notamment saint Vincent Ferrier (1346-1419).

Le bienheureux Suso (1), pour ranimer le feu de l'amour dans le XIV[e] siècle allemand si troublé, commence son *Livre de la Sagesse éternelle* (2) par une description intensément réaliste des souffrances du Christ. La fin du livre comprendra cent courtes méditations sur la Passion. Rien de plus chaud, de plus entraînant, de plus vivant. Voici comment il invoque le Sauveur déchiré :

« Oh Seigneur ! Souvenez-vous de cette nuit affreuse dans laquelle vous avez tant souffert. Souvenez-vous des douleurs de votre pauvre Mère, lorsqu'elle voyait souffleter votre Face adorable. Souvenez-vous du moment où votre Face sacrée fut élevée sur l'arbre de la Croix, et de ces trois mortelles heures d'agonie pendant lesquelles votre tête couronnée d'épines ne pouvait trouver sur le bois une position pour se reposer. O Face adorable, souillée de telles ignominies que tout le sang qui en découlait n'était pas capable de les laver, faites que nos yeux ne voient plus que vous sur la Croix, que nos oreilles se ferment à toutes les vanités mondaines ; que, délivrés de la loi des sens, nous n'ayons plus de goût que pour la souffrance et les pleurs. »

Ailleurs c'est à Marie qu'il s'adresse, la Vierge de Pitié :

« O Marie ! Rappelez-vous cette douleur inexprimable qui vous a transpercée comme un glaive lorsque vous voyiez votre cher Fils, suspendu à la Croix, pâle, défiguré, dans les angoissses de la mort ?

« Lorsque vous voyiez qu'il avait besoin de vos bras, de vos soins et que vous ne pouviez le secourir.

« O Vierge désolée, dites-moi, je vous en prie, quelle était votre peine lorsque vous le voyiez s'affaiblir peu à peu et mourir.

« Racontez-moi une à une les larmes que vous répandiez alors, lorsque, sur la Croix, il vous consolait par ses regards et par ses paroles.

« Combien durent vous déchirer ces plaintes que lui causaient la soif et l'abandon de son Père !

(1) 1365. *Vie* par Zeller, éd. de la *Revue des Jeunes*.
(2) Publié par Zeller, *ibid.*

« Révélez-moi, ô Mère inconsolable, le supplice que vous éprouviez lorsque vous embrassiez en pleurant le sang de votre Fils qui coulait en abondance le long de la Croix.

« O tendre Mère, refuge des pécheurs, rappelez-vous l'instant de la mort de votre cher Fils! Avec quelle foi, quel amour maternel vous receviez dans vos bras ses membres meurtris et percés! Avec quelle tendresse vous baisiez ses plaies et son visage pâle et livide!

« Qui me fera voir vos larmes brûlantes et amères, afin que je pleure mes fautes et que je compatisse à vos douleurs? »

Seul, la nuit, pendant que ses frères reposent dans leur cellule, Suso joue tragiquement le drame sacré de la Passion en utilisant comme stations les cloîtres et le jardin du monastère. Il s'imagine que tel massif de la cour, c'est le jardin des Oliviers; tel angle de corridor, un coin de prétoire; telle colonne, un pilier de la maison de Pilate. Il va, uni à Jésus-Christ, d'un endroit à l'autre, en portant une lourde croix. Il parle, il pleure, il souffre. La Passion se termine devant le crucifix de la chapelle. Et s'en retournant à sa cellule, il s'imagine accompagner Notre-Dame après les divines funérailles : « il la voyait toute couverte du sang de son Fils ».

De dix-huit à quarante ans, la pénitence corporelle du Bienheureux Suso sera terrifiante. Mais c'est lui qui se l'administre. Voici que Dieu va prendre lui-même le fouet. « Jusqu'ici c'est toi qui te frappais; tu cessais à ton gré. A « moi maintemant de t'éprouver par mes propres « moyens (1). » Et ce furent, pour le bienheureux, mille attaques dans sa réputation, la perte de l'estime, la suspicion de ses frères. Dieu fabrique mieux les croix que nous.

Un jour de Chandeleur, Jésus lui dit : « Tu ne sais pas encore souffrir, je vais te l'apprendre. Quand tu as une peine, n'appelle pas de tes désirs l'instant où elle finira...

(1) *Vie de Suso*, ch. XXII, Thiriot, I, 88.

au contraire, prépare-toi à souffrir patiemment l'épreuve qui va suivre. Fais comme la jeune fille qui cueille des roses, elle n'en détache une du rosier qu'avec l'intention d'en cueillir bien d'autres ; ainsi ta douleur finie, penche-toi vers une autre. Aie bon courage, je serai moi-même avec toi; je t'aiderai à surmonter toutes tes épreuves. »

Notre-Seigneur entremêle de consolations extatiques les souffrances qu'il lui prodigue. Suso vit dans une contemplation presque continue du Sauveur Crucifié, moins d'un crucifié douloureux que d'un crucifié glorieux ; le moine contemple et palpe toutes les plaies, son âme déborde en d'ineffables transports.

« Ah ! mon doux Seigneur, il me semble que je désire recevoir dans ma bouche, par les plaies ouvertes de mon Bien-Aimé, une seule goutte du sang de son Cœur. Mais, ô miracle, j'ai reçu de son Cœur, de ses pieds, de ses mains, de ses tendres blessures, non pas une ou deux gouttelettes, mais tout son sang vermeil et chaud qui a coulé par ma bouche dans mon cœur et dans mon âme. »

En 1896, Preger découvrit à Zurich « une œuvre encore inconnue », de Suso : *Le petit livre de l'Amour*... En réalité, aucune preuve formelle existe que cette ardente et poétique contemplation soit du Bienheureux. On y retrouve en tous cas son inspiration et son accent. Au premier chapitre éclate une éploration douloureuse en face de Jésus déchiré et sanglant :

« Allons, mon cœur, fais silence, considère, un instant ta Sagesse choisie, ta bien-aimée. Vois comme elle est ruisselante et baignée du sang qui jaillit de part en part sous la violence des coups de fouet. Regarde les ruisseaux écarlates qui sillonnent son corps délicat et s'écoulent jusqu'à terre. Malheur à moi, à cause de toi, douceur exquise de mon âme !... (1) »

(1) Traduit en français par Renée Zeller.

Au second chapitre, l'âme découvre les sentiments que doit exciter en elle la Passion du Sauveur en s'appropriant ceux de la Vierge douloureuse à l'heure du martyre de son fils :

« O fleur délicieusement embaumée de toutes les grâces, comme les coups de marteau qui clouaient ton Enfant durent retentir cruellement dans ton cœur !... Ah ! Dieu ! si j'avais pu seulement voir de mes yeux mon Sauveur lorsqu'on le détacha de la croix, si j'avais pu contempler le spectacle navrant de son corps inerte reposant sur ton sein, ô Mère !... Que n'ai-je entendu le cri déchirant que tu poussas, lorsque tu te trouvas soudain privée de toute consolation, en face de ton Enfant mort ? A la tombée de la nuit, lorsque le disciple bien-aimé t'arracha du tombeau et t'emmena par la ville, quel spectacle lamentable n'offris-tu pas au peuple amassé dans les rues ; il te regardait passer, les vêtements inondés du sang sacré qui, de la croix, s'était écoulé tout brûlant sur toi ! Les cœurs les plus durs étaient remués d'une pitié profonde... »

Dans la troisième partie du *Petit livre de l'Amour*, l'âme sur le Calvaire converse amoureusement avec son époux, le Christ descendu de la Croix :

« Je le vois, mon Bien-Aimé, il est étendu sous un pommier sauvage, accablé par ses blessures d'amour... Bien que je ne sois que le rebut du monde, une poussière d'abjection, je veux m'entretenir avec mon Seigneur, avec la tendre et lumineuse Sagesse... Dis-moi donc, ô Bien-Aimé, comment se fait-il que tu aies laissé mon âme te poursuivre si longtemps et si ardemment sans te montrer jamais ? La nuit, je te cherchais au milieu des plaisirs de ce monde, et je n'ai rien recueilli, sinon l'amertume au fond de mon cœur. »

Et maintenant que l'âme a trouvé son Sauveur, elle lui crie son tourment avec une profusion d'images tendres et d'appellations ardentes.

Tauler, un des plus grands apôtres du recueillement avec Suso, sera aussi un des plus incisifs apôtres du renonce-

ment. Sa doctrine se résume tout entière en quelques aphorismes très nets, aiguisés comme un couperet :

« La joie, le plaisir, la douceur, la satisfaction ne doivent pas pénétrer jusqu'au fond de ton être. Toutes ces choses doivent passer et s'écouler avec les actes qui les produisent, sans s'arrêter en toi. Tu dois faire mourir en toi la créature et le plaisir qu'elle te procure..., te mettre au-dessus de toutes les choses pour lesquelles tu sens quelque attrait. »

Plus brièvement encore :

« Hâte-toi de rentrer en toi-même et d'y oublier tout ce que tu as vu et entendu... Tu trouveras Dieu là où tu te renonceras : où tu n'es plus, Dieu est. »

Ce qui semble avoir attiré Tauler (1) plus que les souffrances physiques de Notre-Seigneur, ce sont les souffrances morales, en particulier l'abandon par le Père, que certains modernes osent comparer à une manière de peine du dam (2). L'âme mystique de Tauler, comme dans les verdures solitaires de Groenendael celle de Ruysbroeck (3), ne pouvait s'empêcher de trouver dans ses expériences d'âme quelque chose qui, de loin, rappelait ou du moins donnait l'idée des tortures du Christ criant à son Père : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » C'est par ce biais-là, en partie, que la présente époque s'achemine vers l'âge qui vient.

Un dernier nom qu'il faut citer avant de clore cette période, est celui de Ludolphe le Chartreux. Très jeune, au début du XIV[e] siècle, il revêt l'habit de dominicain qu'il

(1) (1361). Ses sermons en latin, furent publiés pour la première fois par Canisius, en 1543, sous ce titre : *Les Divins Sermons de Jean Tauler.*

(2) Par exemple : *Exercitatio super vita et passione Christi,* cap. VII, XLVI.

(3) Ruysbroeck (1293-1381), *Miroir du salut éternel,* II.

garde vingt-six ou trente ans. Invinciblement attiré par un désir de plus grande solitude, il demande son admission parmi les fils de saint Bruno, et meurt à la Chartreuse de Strasbourg en 1378. C'est là — d'autres disent à Mayence — qu'il compose sa *Vie de Jésus-Christ*, dont le succès fut énorme. Les copistes en très grand nombre, plus tard les imprimeurs s'en emparèrent; et bien des saints ont été formés à l'amour de Jésus souffrant par ce récit enflammé dont les meilleures pages sans contredit sont celles qui ont trait à la Passion douloureuse. C'est cet ouvrage que Thérèse d'Avila relisait en castillan lorsqu'elle entra dans le sublime ravissement dont elle parle au chapitre trente-huitième de sa *Vie*, et saint François de Sales n'hésitait pas à mettre Ludolphe le Chartreux au rang du petit nombre d'ouvrages de choix dont il recommande la lecture à sainte Chantal.

Au moment de commencer le cinquante-huitième chapitre, Ludolphe écrit : « Voici le moment de traiter de la Passion du Seigneur que tout chrétien devrait sept fois le jour rappeler à sa mémoire. » Et prenant à son compte le témoignage de saint Bernard : « L'étude constante du fidèle pieux devrait être la Passion », il ajoute :

« Si les circonstances de cette Passion devenaient l'objet constant de notre méditation, nous entrerions assurément dans une voie nouvelle. Les aperçus que nous rencontrerions à chaque pas produiraient en nous des sentiments de plus en plus vifs de compassion et de charité... C'est ce qu'avait expérimenté une sainte religieuse, si fortement touchée de la Passion du Sauveur qu'elle ne pouvait jamais regarder un crucifix sans tomber à terre comme ravie en extase (1). »

(1) Quel est cet événement auquel fait allusion Ludolphe le Chartreux ? — Le couvent des Dominicaines de Colmar — jadis couvent d'Unterlinden, « sous les tilleuls », actuellement le musés de la ville — devait, au cours de son histoire, être témoin d'un trait plus remarquable encore. Une converse avait un tel amour senti pour Notre-

A Ludolphe, plus tard, Gerson empruntera l'idée de diviser la Passion en sept parties suivant les heures canoniales (1) : « Complies, Matines, Prime, Tierce, Sexte, None et Vêpres, qui correspondent aux heures où Jésus fut pris et gravement tourmenté ».

Est-ce de cette époque et grâce à ces influences que datent certains vieux crucifix portant sur leur socle ces quatre vers :

Tu dubitas quod amem?
Fixus me, respice fixum,
Cernitur toto corpore
Sculptus amor.

« Douterais-tu que je suis l'amour? Arrête et regarde. Dans ma chair fixée là, n'est-ce point l'amour même qui est sculpté? »

Raoul Plus, S. J.

Seigneur qu'elle avait dû contracter un pacte avec ses yeux pour ne plus regarder le Christ en croix; elle craignait, si elle le regardait, de tomber morte. A la visite canonique, on met au courant le Provincial, qui se fait apporter un crucifix, ordonne en plein chapitre à la converse de lever son voile et de regarder le Sauveur. Elle obéit... et tombe morte. L'épisode est rapporté par dom Mabillon, et le christ gardé au nouveau couvent des Dominicaines de Colmar. Ce crucifix en bois peint est du XIV^e^ siècle. Expressif mais très fruste, ce n'est point évidemment sa valeur esthétique qui impressionnait à ce point sœur Agnès, dont les ultimes paroles furent, paraît-il : *Intra tua vulnera, absconde me* : « Ensevelissez-moi, Seigneur, dans vos blessures ».

(1) *Les sept Heures de la Passion*, p. 116 de l'édit. Pons : *Une méditation dramatisée de la mort de Jésus*, Casterman, 1914. — Nous conseillons vivement la méditation de ce court opuscule : une véritable perle. Gerson (grand chancelier de l'Université de Paris au temps de Jeanne d'Arc) le fit paraître d'abord en latin. Fidèles et étudiants le transcrivent à l'envi. Gerson le traduit en français à la demande de sa sœur. Simplicité, relief saisissant, piété. L'illustre chancelier n'aimait rien tant que parler de la Croix. On prétend que prêchant deux fois la Passion, à Notre-Dame et à l'église Saint-Bernard, il tint chaque fois son auditoire vingt-quatre heures à l'église.

Les Dons du Saint-Esprit

PAR

Jean de Saint-Thomas

Article second (*suite*)

Les Dons diffèrent des vertus théologales et morales

17. Les Dons du Saint-Esprit sont des habitus qui diffèrent des vertus théologales et des vertus morales.

Il n'y a aucun doute qu'ils diffèrent des vertus morales acquises et d'ordre naturel, étant supposé qu'ils sont des habitus surnaturels, ce qui est de foi. Aussi bien les vertus morales se trouveraient-elles dans l'état de pure nature, où par hypothèse les dons surnaturels ne sauraient exister ; ce qui montre clairement la distinction.

18. La seule difficulté qui se présente est de savoir si les dons du Saint-Esprit diffèrent des vertus infuses, aussi bien théologales que morales.

19. D'après Scot (1) les dons ne se distingueraient pas des vertus, mais ils seraient substantiellement les vertus elles-mêmes, qu'on appellerait dons lorsqu'elles s'exercent

(1) III, dist. XXXIV, quaest. unica.

pour un office spécial, et sous une influence particulière (1).

20. Au reste, comme Scot n'admet pas de vertus morales infuses distinctes des vertus morales acquises, — et comme d'autre part nous ne pouvons nier que les dons du Saint-Esprit soient infus, car ceci l'Écriture et le sentiment de l'Église nous l'enseignent à l'évidence, — il est difficile à Scot d'expliquer quelle espèce de vertus peuvent bien être ces dons.

Car parmi les sept dons quatre appartiennent à l'intellect, à savoir les dons de sagesse, d'intelligence, de science et de conseil, et trois à la volonté : les dons de force, de piété et de crainte.

Des quatre premiers Scot se débarrasse en les rattachant aux vertus théologales. C'est ainsi qu'il réduit le don de sagesse à la charité, pensant que la sagesse n'est pas un acte de l'intellect, mais de la charité en tant qu'elle donne saveur et goût à la foi ou à la science. A un autre point de vue il réduit la sagesse à l'espérance parce que la sagesse nous fait goûter Dieu non seulement en lui-même, mais encore en tant qu'il nous est bon à nous.

Il réduit les dons d'intelligence et de science à la Foi, car il appartient aussi à la Foi de pénétrer les choses qu'elle croit, et d'en juger. Suarez, de son côté, estime qu'il n'est pas évident que le don d'intelligence soit entièrement distinct de la foi, cependant lui-même le tient pour distinct. Combien pourtant cela est certain, l'argumentation contre Scot le montrera bientôt.

Du don de conseil Scot ne décide rien, mais sans doute

(1) Cette opinion est suivie par Gabriel sur la même question, dist. XXXIV, art. 2 ; Palacios ; Lorca, disput. 25, memb. 2. Vasquez aussi (disp. 89, ch. 1 et 2) y incline, bien qu'il juge les deux opinions probables.

le réduirait-il à la Foi, en tant que celle-ci est pratique, et par conséquent capable de conseiller.

21. Mais j'ignore absolument à quelles vertus Scot peut réduire les dons de force, de piété et de crainte. Il ne les réduit pas aux vertus théologales, car les actes de force et de crainte ne sont directement et élicitivement ni des actes de charité, ni des actes d'espérance. Ils ne sont pas non plus des actes des vertus acquises de force et de piété, car les actes des dons sont surnaturels, et infus par le Saint-Esprit, et non naturels et acquis. Ni ils ne sont des actes de la piété et de la force infuses, car Scot nie qu'il y ait de telles vertus infuses.

De quelles vertus procèdent donc ces actes? A moins que Scot ne veuille ou bien nier que les dons du Saint-Esprit soient surnaturels et infus, — ce qui est contraire à l'Écriture, comme nous l'avons montré, — ou bien affirmer que les vertus acquises sont infuses par accident à l'homme juste et sont alors appelées dons, ce qui est tout à fait arbitraire et d'ailleurs absurde, puisque le juste qui aurait acquis les vertus morales, ne pouvant plus par là même les recevoir par infusion, serait ainsi privé des dons du Saint-Esprit.

22. Quoi qu'il en soit de la pensée de Scot, notre conclusion est celle de saint Thomas en cette question 68, art. 1 (et III Sent., dist. XXXIV, q. 1, art. 1), où il distingue les dons du Saint-Esprit des vertus en faisant expressément mention des vertus morales infuses dans l'ad 2[um] (1). Saint

(1) C'est aussi l'opinon de ses disciples et l'opinion commune des théologiens qui sont cités par Suarez (*loc. cit.*, ch. 17, n° 9), par Montesinos et Martinez sur cette question 68, etc.

Thomas s'appuie ici sur saint Grégoire (Morales II, chap. 26), qui distingue nettement les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit des vertus morales.

Cette distinction est démontrée d'une double manière : d'abord par l'Écriture ; — ensuite, comme *a priori*, par la raison formelle elle-même de ces dons qui exige leur distinction d'avec les vertus.

23. *Première démonstration :* Les dons ayant rapport à l'intellect, à savoir la sagesse, la science, l'intelligence et le conseil, ne peuvent être identiques aux vertus théologales, ni les trois autres dons, concernant l'appétit, ne peuvent être identiques aux vertus morales. Par conséquent les dons sont distincts des vertus.

En effet ces dons dans leur ensemble ni aucun d'eux ne peuvent être identiques à la foi et à l'espérance, puisqu'il est de foi que ces dons furent dans le Christ (Isaïe, xi) ; or dans le Christ ne furent ni la foi ni l'espérance, car le Christ jouissait de la vision béatifique. Par conséquent ces dons qui furent dans le Christ diffèrent de la foi et de l'espérance. Or les dons qui sont en nous sont de la même espèce que ceux qui furent dans le Christ, nous l'avons prouvé plus haut, ils diffèrent donc, eux aussi, de la foi et de l'espérance.

24. A cet argument on ne pourrait répondre qu'en disant que dans le Christ les dons de sagesse, d'intelligence et de science [et de conseil] sont bien distincts de la foi, mais que par là même ils diffèrent des dons qui en nous s'identifient, dit-on, à la foi et à l'espérance. Dans le Christ ils s'identifieraient à sa science infuse et à la charité.

En nous les dons se confondraient avec la foi et l'espérance en cette vie ; dans la Patrie nous jouirions d'autres dons, semblables à ceux qui furent, dès ici-bas, dans le

Christ, et qui alors seront distincts de la foi et de l'espérance.

25. — Mais une telle réponse n'aurait aucun fondement. Nous ne pouvons rien dire des dons qui ne soit basé sur l'Écriture et les Pères. Or nulle part dans l'Écriture il n'est question de ces deux espèces de dons, l'une pour cette vie, l'autre pour la Patrie. C'est une pure fiction : il est certain que si des dons différents sont attribués à cette vie et à la vie future, aucun des dons de cette vie ne doit se retrouver dans la vie future, mais ils doivent tous être évacués [de même que la foi et l'espérance].

Cependant la crainte sacrée, qui est un don du Saint-Esprit, se retrouvera dans la vie future, selon le Ps. XVIII, *Timor Domini sanctus permanens in saeculum saeculi.* Et la Sagesse n'aura pas de déclin : *Clara est, et nunquam marcessit Sapientia* (Sapient., VI). Et la piété, écrit saint Paul (I Timoth., IV), est utile à tout, ayant les promesses de cette vie et celles de la vie future.

Il en est de même des autres dons. « Le Saint-Esprit, « écrit saint Ambroise, afflue avec plus d'abondance en « ces esprits célestes où il bouillonne par le plein écoule- « ment des sept dons spirituels (1). » Mais ces sept dons ne peuvent être autres que ceux que nous recevons en cette vie. Par conséquent les dons d'ici-bas demeurent dans la Patrie. Et si dans la Patrie ils ne s'identifient pas avec la foi et l'espérance, ici-bas non plus (2).

26. Ainsi les dons concernant l'intellect ne peuvent s'i-

(1) Lib. I *de Spiritu Sancto*, ch. II.

(2) Lorsque saint Paul écrit (I *ad Corinth.*, XIII) que « *la science sera abolie* », on explique communément qu'il faut l'entendre quant au discours et à la conversion aux phantasmes et non quant à l'habitus de la science et à sa raison formelle.

dentifier ni avec la Foi ni avec l'Espérance. Ils ne peuvent pas davantage s'identifier avec la Charité, ni les autres dons avec les vertus morales.

[Si l'on était tenté d'identifier un don avec la charité, ce serait le don de sagesse. Mais cela est impossible.] Le don de sagesse ne peut se confondre avec la charité parce que la sagesse est substantiellement et intrinsèquement un acte de l'intelligence. Être sage, c'est connaître. *Qui sera sage*, dit le ps. CVI,... *et comprendra les miséricordes du Seigneur?* Nous appelons sages ceux qui ont un intellect et un jugement droits. Parlant de la Sagesse, l'Écriture lui attribue la lumière : *Et je me suis proposé de l'avoir pour lumière, parce que sa lumière est inextinguible* (Sagesse, VII). Au même endroit l'Écriture affirme que la sagesse concerne la connaissance : *J'ai cherché la sagesse, et la connaissance m'a été donnée; j'ai prié, et l'esprit de la sagesse est venu en moi.* C'est pourquoi saint Augustin dans le sermon III dit que « la sagesse appartient à la raison, et que la raison seule est capable de recevoir la sagesse ».

Réduire la sagesse à un acte de la charité et de la volonté, pour cette seule raison qu'elle est savoureuse, c'est donc détruire l'essence même et la nature de cette vertu dont l'acte appartient évidemment à l'intelligence.

Que cet acte soit plein de saveur, de goût et de suavité, cela est dû ou bien à la délectation que produit dans la volonté la contemplation elle-même de la vérité, surtout quand elle se fait par les causes les plus élevées (et il en est ainsi même pour l'acte de la sagesse naturelle et acquise, qui est elle aussi comme une science savoureuse) — ou bien à ceci que le don de sagesse, quoi qu'il soit formellement dans l'intellect, suppose cependant l'acte de la charité par laquelle l'homme aime les choses divines et expérimente en soi une certaine union affective avec Dieu;

et c'est cette expérience des choses divines qui lui permet d'en juger, comme nous l'expliquerons largement plus loin.

27. Les dons concernant l'appétit, à savoir la force, la piété, la crainte, paraîtraient au premier abord pouvoir être réduits aux vertus morales qui leur correspondent — comme les vertus de force et de piété, et la vertu de religion à laquelle appartient aussi la crainte réverentielle —, cependant comme les dons concernant l'appétition sont réglés par les dons intellectuels de sagesse, d'intelligence, de science et de conseil, ils sont par là même distincts des vertus morales, qui, elles, sont réglées par la prudence. Or les dons du Saint-Esprit sont quelque chose de plus élevé que la prudence. Et la différence des principes régulateurs crée une différence dans la *moralité* des actes, et par là même dans l'espèce des vertus (1).

28. Passons maintenant à la *seconde démonstration* qui justifie notre doctrine d'une manière déductive.

L'Écriture présente les dons comme des *esprits*, et on ne peut trouver d'autre raison pour laquelle les dons soient ainsi nommés à l'exclusion des autres vertus, sinon qu'ils ressortissent à une inspiration divine spéciale, et à une motion spéciale du Saint-Esprit.

Or l'inspiration ou la motion divine nous fait suivre ou bien la conduite et la régulation de la raison, ou bien la conduite de Dieu et de l'instinct divin, plus haute que toute raison et règle humaine.

(1) La *moralité* des vertus est spécifiée par leurs principes régulateurs, et elle est constituée par leur conformité à une règle. Ce n'est pas la *même* vertu qui peut être réglée un jour par la prudence, un autre jour par le Saint-Esprit. C'est la différence spécifique des principes régulateurs qui fait la différence spécifique des vertus. (Note du trad.)

Mais quand Dieu nous meut à suivre la conduite de la raison et les règles de la prudence acquise ou infuse, à une telle motion divine correspondent les vertus humaines, dont la moralité est déterminée selon ce mode prudentiel. Si donc Dieu nous meut à suivre une conduite plus élevée que la régulation de la prudence, et qui soit mesurée par la seule régulation de l'Esprit-Saint, cela postulera certaines vertus qui dépassent entièrement le niveau moral, la « moralité » des vertus humaines, et c'est elles qui sont appelées dons du Saint-Esprit, soit dans l'intelligence qui mesure et dirige, soit dans la volonté qui incline et suit.

29. Que, procédant du même Esprit, il puisse y avoir en nous des raisons formelles différentes d'opérations surnaturelles, cela se voit clairement dans l'ordre intellectuel. Car s'il y a dans la divine Sagesse un esprit d'intelligence, « saint, unique, multiple » (Sagesse, VII), il est unique en lui-même, multiple en nous selon la manière diverse dont nous y participons.

C'est ainsi que de la divine Sagesse dérivent en nous la science infuse, la prophétie, la foi et beaucoup d'autres dons spécifiquement distincts. Et parmi eux se trouvent ces dons qui nous font considérer les mystères de la foi et les choses divines par un instinct secret du Saint-Esprit qui nous unit à lui, et nous fait entendre ces mystères et en juger avec rectitude, selon notre affection aux choses divines, et l'expérience que nous en avons.

Aussi est-ce l'exercice de ces dons qui fonde avant tout la théologie mystique ou affective. Par l'union amoureuse de l'homme aux choses divines, la lumière de son intelligence grandit comme par une expérience interne. « *Cherchez-vous l'expérience de ce Christ qui parle en moi?* » dit saint Paul aux Corinthiens (II, 13).

Or cette illumination intérieure et ce goût expérimental

des choses divines nous font tendre aux fins des vertus d'une manière plus élevée que les vertus ordinaires. C'est en effet d'une manière différente que nous sommes conduits à notre fin surnaturelle et divine par nos propres efforts et la régulation de notre raison même aidée par les vertus infuses (1), ou par la régulation de l'Esprit-Saint, — comme c'est d'une manière différente que le navire est conduit par le travail des rameurs, ou par le vent qui remplit ses voiles, bien que dans les deux cas il tende au même terme à travers les ondes. « Le Seigneur voyait que ses disciples avaient beaucoup de peine à ramer » dit saint Marc (VI, 48). On procède en effet avec grand labeur dans la voie de Dieu quand on y avance seulement par sa propre industrie au moyen des vertus ordinaires. Mais lorsque l'Esprit remplit l'âme et la dirige selon sa mesure à lui, alors nous courons sans fatigue, le cœur dilaté comme les voiles au souffle du vent.

C'est pourquoi il est dit au ps. 118 : *Je courrai dans la voie de vos commandements, car vous avez dilaté mon cœur ;* et au ps. 142 : *Ton esprit me conduira dans la terre de droiture.*

3o. D'où il suit que les dons ne diffèrent pas seulement des vertus en raison de la diversité de l'influence divine dans l'ordre de la causalité efficiente (à ce point de vue en effet les vertus théologales, les vertus morales infuses,

(1) Notre raison, qui reçoit les vertus théologales sans les posséder parfaitement, — « *aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas* », dit saint Thomas en cette q. 68, art. 2, — dirige l'usage que nous faisons de nos vertus même infuses et théologales. Abstraction faite de la motion régulatrice supérieure du Saint-Esprit dans les dons, « l'homme juste avec sa raison... demeure à la tête de son activité surnaturalisée » (par les vertus infuses, théologales et morales). R. P. Gardeil, *Les dons du Saint-Esprit*, Dict. de théol. cath., col. 1735.

la prophétie et les autres charismes dépendent aussi de l'influence et de l'infusion divine), — mais encore et surtout en vertu de la diversité de la raison formelle, c'est-à-dire de la régulation et de la mesure, puisque, à la vérité, l'objet lui-même ainsi réglé d'une manière supérieure, diffère dans la ligne morale du même objet, réglé par une mesure et une moralité inférieure.

Cajétan observe excellemment en ce sens (commentaire de la Q. 68, art. 1) que trois moteurs nous meuvent aux actes bons, d'une manière *régulative* et *formelle* et non pas seulement *effective*. Le premier est l'esprit humain muni de la lumière de la raison naturelle et de la prudence. Le second est l'esprit humain doué de la lumière de la grâce et de la foi, mais qui s'accommode et se limite à notre humaine capacité, selon notre propre industrie (1). Le troisième est l'esprit humain en tant qu'il est mû par le Saint-Esprit, non seulement par mode d'efficience, mais aussi par une régulation qui l'élève au-dessus de l'humaine capacité, de ses propres efforts et de son industrie. Car *l'onction du Saint-Esprit nous instruit de toutes choses*, selon que le dit saint Jean (Ép., V, ch. II).

Au premier moteur correspondent les vertus acquises; au second les vertus infuses; au troisième les dons ou esprits, mus et réglés d'une manière plus haute.

31. Et puisque les dons intellectuels ne comportent pas seulement diverses illuminations par mode d'efficience, mais aussi, chacun, un motif formel de connaissance distinct, et provenant de l'impulsion du Saint-Esprit, — de sorte que par eux nous ne connaissons pas seulement la vérité des mystères en vertu du témoignage de Dieu révélant, ou en vertu de quelques lumières particulières mani-

(1) Voir note à la page 549.

festant la vérité, mais d'une manière mystique, et en vertu d'une certaine expérience affective des choses divines et d'une union intérieure à Dieu, — à cause de cela ces dons ne sont pas seulement appelés sagesse, ou science, ou conseil, mais *esprit* de sagesse, *esprit* de conseil, *esprit* de science, etc.

Car le nom d'*esprit* a rapport à la spiration elle-même qui est l'affection ou sentiment procédant au sein de la volonté; et c'est comme si l'on disait : affection ou sentiment de science, affection ou sentiment de conseil; ou encore sagesse sensible au cœur (1) et mystique, science sensible au cœur et mystique, conseil sensible au cœur et mystique, et telles sont ces vertus spéciales appelées *dons du Saint-Esprit*.

C'est ainsi que saint Thomas, par la manière même dont il explique ces dons en se fondant sur l'Écriture, — qui nous les montre dans leur force d'*esprits*, — a dépisté et saisi leurs distinctions d'avec les vertus humaines et communément dites.

Et c'est pourquoi ces vertus spéciales ou ces *esprits* de vertu, ces flammes et ces illuminations du Saint-Esprit, supposent la grâce et la charité, et ne se trouvent qu'en ceux qui ont la grâce, fondées qu'elles sont sur l'union d'amour de l'âme avec Dieu.

(*A suivre.*)

Traduit par Raïssa Maritain.

(1) « Affectuosa », dit Jean de Saint-Thomas. Sensible d'une manière toute spirituelle, bien entendu.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Le Mystère de saint Benoît [1]

De M. Bremond a Dom Herwegen

Depuis quatorze siècles, la figure du Patriarche saint Benoît domine les vicissitudes de la chrétienté. Ses victoires, il les a remportées dans tous les ordres. Il est un des princes magnifiques du royaume de la charité. Des millions d'âmes — les unes, grandes lumières au ciel de l'Église, les autres, à jamais inconnues et comme englouties au sein d'un silence éternel — ont consumé leurs forces à se faire pareilles à son âme afin de ressembler au Christ, dont elle porte l'image. Avec un même lustre il a éclaté aux esprits. Grâce à ses fondations, la sagesse et la beauté antiques ont été sauvées de la ruine où elles s'effondraient avec l'entière civilisation, et c'est en quelque sorte sur les genoux de Benoît que l'homme moderne a fait son éducation de penseur et d'artiste. Enfin les « gens de chair », les « rois de concupiscence » se sont courbés sous son prestige. Par ses disciples, il a soumis les peuples barbares aux lois de la cité chrétienne. Il leur a donné le sens du droit, l'amour du travail, le goût de la stabilité. Et leurs chefs sont venus prendre dans sa Règle des leçons de gouvernement. Bref, rien de beau, rien de grand ne s'est fait en ce millénaire et demi qui ne puisse ou ne doive se réclamer de la paternité de saint Benoît.

L'admirable est que, vivant, le Père des moines n'a rien

(1) L'expression qui sert ici de titre a eu pour premier auteur, si je ne m'abuse, le R. P. Doncœur dans les *Études* du 20 février 1923.

soupçonné de cette action prodigieuse à laquelle nulle autre n'est peut-être comparable parmi les hommes. Aucun mot de lui ne nous est transmis où se révèle le pressentiment de sa gloire terrestre. Si, comme à tant d'autres saints, une lumière prophétique lui a découvert la destinée posthume de son œuvre, il s'en est tu, car qui douterait de l'empressement de ses disciples à nous conserver cette prédiction ? Il a annoncé la ruine future de son monastère et la sauvegarde que sa prière assurerait à la vie de ses moines. C'est tout. La grâce insigne d'humilité qui dissimule à ses yeux son innombrable postérité aurait-elle ce revers de le cacher lui-même à notre vue? Devons-nous l'imaginer environné d'une nuée opaque qui ne se peut percer ni dans un sens ni dans l'autre! La simplicité de Benoît était absolue comme celle de l'eau, et son goût avide de réalisation ne lui laissait nul souci pour les satisfactions inutiles. Il lui suffisait donc de faire « un pas à la fois » et de tout ignorer de l'horizon lointain. Son âme était aux mains de Dieu. La nôtre, nous si compliqués, nous la possédons avec trop de jalousie, et nous consentirions mal à ne pas savoir quel visage d'homme portait cette paternité immense.

Mince pourtant, bien mince le livret qui renferme les sources authentiques sur la vie et la pensée du Patriarche. Des savants veulent le réduire encore et, poussés par une fantaisie sceptique qui se coiffe du bonnet pédant de la critique, ils tentent, sinon de rayer Benoît du monde réel, de le rejeter au moins dans la zone inconnaissable où presque tout le passé est anéanti irrémédiablement. M. Henri Bremond n'eût pu commettre une faute de goût et d'intelligence aussi grossière. En deux articles fort remarquables, publiés par *La Vie Catholique* (1), il a exprimé sa vive admiration pour la biographie que nous devons à saint Grégoire. Il n'imagine rien de plus achevé, rien de plus pénétrant en fait de témoignage historique. Hélas ! perfection inégalable qui peut bien en nous émouvoir le cœur, mais ne livre pas à la raison les traits distincts du Patriarche. M. Bremond nous renvoie à la vision béatifique, et son éloge, dès l'abord si plein de foi, se termine dans une méditation

(1) Le 27 mars et le 3 avril 1926, à propos du livre de D.S. du Fresnel, *Saint Benoît. L'œuvre et l'âme du Patriarche*, Paris, 1926. (Collection « Pax », vol. XXII.)

désolée, quoique trempée d'onction, sur la psychologie de saint Benoît et le mystère insaisissable de son âme.

Ceux-là qui ont goûté la caresse piquante de ce champagne jugeront sans doute que le gros vin que voici eût pu demeurer au cellier. Il est en effet très osé d'aborder un problème qu'un tel maître a touché et marqué de sa décision. Je ne puis faire valoir ma robe de moine et la compétence spéciale qu'elle pourrait signifier. L'éminent académicien est désormais des nôtres. Avec une grâce familière et résolue, il a pris son rang dans la milice monastique. « Après tout, nous sommes tous bénédictins... » Ce « tous », nous l'entendons bien, c'est le voile de modestie qu'un postulant illustre jette sur ses lauriers. Tel autrefois le grand abbé Pinufius se présenta aux portes de Tabennes sous le manteau vulgaire d'un fellah... Une seule excuse demeure pour revenir sur le chemin qu'interdiraient les traces d'un si lumineux passage, et c'est la valeur vraiment exceptionnelle de l'ouvrage qui fera l'objet de cet article. Dom Herwegen, abbé de Maria-Laach en Rhénanie, vient de publier la troisième édition de son *Saint Benoît* (1). Depuis bientôt dix ans qu'il existe, ce livre profite, à chacune de ses apparitions, de toutes les vigueurs accumulées par une maturité qui a crû, non seulement dans la serre chaude des bibliothèques, mais sous le soleil quotidien de l'expérience. Il atteint dans son état présent une pureté de ligne, une puissance d'expression, qui font songer à un beau marbre, incarnant l'être et la vie du Saint. Le public français ne doit plus l'ignorer. A dire vrai, il en a eu quelque révélation dans l'œuvre, si remarquable, où D. du Fresnel a mis toute sa tendresse et toute son intelligence. Sous la broderie alerte et colorée de la moniale, on reconnaît vite le canevas qu'a tendu la forte main de l'abbé. D'ailleurs, de perpétuels renvois soulignent de la meilleure grâce cette dépendance. Sans nuire à une originalité dont ils font l'ornement et le relief, ils nous incitent néanmoins à prendre un contact immédiat avec l'œuvre de Dom Herwegen. Bientôt

(1) *Der Heilige Benedikt.* Ein Charakterbild gezeichnet von Ildefons Herwegen, Abt von Maria-Laach. 3e Aufl. Düsseldorf, 1926. — L'ouvrage, de format petit in-quarto, est édité avec un goût admirable. L'illustration, qui s'inspire avec grande souplesse de l'esthétique de Beuron, est due au talent du frère Notker Becker, de l'abbaye de Maria-Laach.

nous le pourrons faire à la faveur d'une traduction française qui est en préparation. Les lignes qui suivent voudraient simplement ouvrir à cette traduction les voies vers le public et, si Dieu le veut, lui ménager le grand succès dont l'ouvrage est digne certainement.

Dès le premier pas, nous sommes barrés par une question qui, depuis ces terribles articles de M. Bremond (1), doit tran-

(1) Voici quelques-unes des pensées de M. Bremond : « ... Est-il « bien vrai qu'au savant d'aujourd'hui, enfin devenu « psychologue », « des textes comme les *Dialogues* du pape Grégoire « ne suffisent « plus » ? L'historien pur a sans doute le droit de juger ainsi, car, « dans son domaine propre, il ne recueillera jamais trop de certi- « tudes. Pour lui, la moindre précision nouvelle a son prix. La « psychologie des saints est tout ensemble, ou devrait être, et moins « et plus exigeante. A des montagnes de documents sur saint Benoît, « elle préfère volontiers un tout petit livre, mais de saint Grégoire. « Pour moi, quand il m'arrive, dans mes recherches, de mettre la « main sur un trésor de ce genre, je suis sauvé, je tiens déjà mon « chapitre que je n'ai plus qu'à écrire. C'est qu'un saint Grégoire « est arrivé, et nous conduit, par un raccourci, qui n'a rien de « scientifique, mais qui n'en est que plus infaillible, au résultat que « poursuivent nos méthodes tâtonnantes, je veux dire au contact « immédiat avec l'âme profonde du saint qu'il raconte... Le sujet « est d'une importance majeure. Entre nous c'est encore le problème « de la poésie pure... Ce mystère au seuil duquel les hagiographes « de l'ancienne école — Grégoire, par exemple, — nous abandonnent, « la curiosité plus exigeante, la formation plus critique, les méthodes « plus sûres de la nouvelle ne nous apprennent pas davantage à le « découvrir, je veux dire à le décrire, à le définir, à le réduire à « quelques notions distinctes qu'une claire formule puisse rendre « intelligibles. Non qu'à mon avis les ponts soient coupés entre l'âme « du saint et celle de l'hagiographe. Je tiens au contraire qu'avec « le secours de certaines antennes spirituelles, rien n'est plus facile « que de saisir cette réalité ineffable... Mais cette réalité une fois « saisie — je ne dis pas « découverte » — comme ce n'est pas notre « entendement qui nous en assure la prise, nous n'avons aucun « moyen littéraire de fixer, pour la révéler aux autres, une expé- « rience qui nous a ouvert, au-delà des idées, des images, des mots, « la zone supra-rationnelle où réside l'âme de l'âme... C'est un « invisible courant qui passe de l'âme vivante du saint dans celle de « l'hagiographe, et de celle-ci dans l'âme du lecteur ; c'est une pré- « sence obscure qui se fait sentir à l'hagiographe, l'enveloppe, le « prend, le possède et le transforme... Le courant passe ou ne passe

sir d'inquiétude tous les hagiographes. Dom Herwegen a-t-il le don de percevoir l'ineffable mystère? Est-il muni d'antennes spirituelles? — N'en doutons pas. Mais, à la façon de certains

« pas : le courant s'établit ou ne s'établit pas. Il y a des natures « réfractaires à ce rayonnement, comme à la poésie : il y a des « imperméables... Le « mystère profond » de saint Benoît ou de « saint Ignace, le psychologue qui nous le « découvrira » est encore « à naître : il ne paraîtra, j'en ai peur, que lorsque nous n'aurons « plus besoin de lui, c'est-à-dire qu'après le jugement dernier. « *Nunc autem... in aenigmate...* »

Depuis quelques mois, M. Henri Bremond s'est acquis un renom parmi les lettrés grâce au discours sur « la poésie pure » qu'il prononça le 24 octobre 1925 dans la séance publique annuelle de l'Institut de France. Ce discours avec les nombreux « éclaircissements » qui l'ont suivi sera bientôt publié en volume chez Grasset. Je relève ces mots aux dernières lignes : « ... Magie recueillante, comme par- « lent les mystiques, et qui nous invite à une quiétude où nous « n'avons plus qu'à nous laisser faire, mais activement par un plus « grand et meilleur que nous. La prose, une phosphorescence vive « et voltigeante, qui nous attire loin de nous-mêmes. La poésie, un « rappel de l'intérieur, un poids confus, disait Wordsworth, une « chaleur sainte, disait Keats, un poids d'immortalité sur le cœur... « *Amor. Pondus.* Ce poids, où veut-il nous précipiter, sinon vers ces « augustes retraites où nous attend, où nous appelle une présence « plus qu'humaine ? S'il en faut croire Walter Pater, « tous les arts « aspireraient à rejoindre la musique ». Non, ils aspirent tous, mais « chacun par les magiques intermédiaires qui lui sont propres — « les mots ; les notes ; les couleurs ; les lignes ; — ils aspirent tous « à rejoindre la prière. » Il serait impie de toucher à ces nobles paroles. On redoute néanmoins qu'à leur racine il y ait une confusion à peine sentie. En tout cas, M. Jacques Maritain en a exorcisé même l'apparence en rappelant qu'entre la poésie et la contemplation mystique il ne peut y avoir qu' « analogie ». On relira la *Réponse à Jean Cocteau* et l'analyse, parue dans cette revue, d'une conférence donnée à Aix sur la Philosophie et l'expérience mystique. (*La Vie Spirituelle*, Supplément, juillet-août 1926, p. [163-173].

La poésie n'est pas la prière. La poésie n'aboutit pas de sa nature à la prière. La poésie est un signe. Elle est l'indice d'une haute faculté en nous, capable de recevoir Dieu, impuissante de soi à l'appréhender. Il y a au fond de chacune de nos âmes un miroir tendu vers l'invisible. La poésie reflète le mystère des choses dont les images multiples s'y jouent. Mais la prière contemplative est l'éclat chaleureux du visage de Dieu, imprimé sur cette transparence. Ce n'est pas encore néanmoins la vision *facie ad faciem... sicuti est.*

insectes fort modestes (peut-être sont-ils fabuleux), il les porte en dedans. Ce ne sont point de ces antennes emplumées que l'on arbore comme des cocardes. Ni ce ne sont de ces antennes, prêtes à se dérouler d'un coup brusque, promptes à plonger d'un trait jusqu'au suc intime. Les antennes de Dom Herwegen sont infiniment sûres parce qu'elles sont infiniment prudentes. Elles progressent à petits coups vers le cœur. Derrière soi, elles ne laissent rien à butiner. Et quand elles atteignent à la source cachée, c'est un enchantement, l'enchantement de la perfection et de la totalité.

Je ne sais si la psychologie sacrée est encore un aspect de la poésie pure. Et on peut bien le croire, encore qu'on ne sache bien ce qu'est la poésie pure et qu'on ne puisse le savoir, si elle est vraiment (et elle en est) de l'ineffable. Pure, si pure, la poésie n'existe que dans les âmes, au sommet des âmes qu'effleure l'aile divine, qu'éveille le souffle passager de l'esprit. Quand elle vient à nous, ébranle en nous les papilles de la sensibilité spirituelle, c'est par la masse qu'elle s'incorpore de nos sentiments, de nos images, par toutes les impuretés verbales — qui sont aussi des sonorités — dont elle s'est alourdie dans son cheminement de la chambre cachée au seuil de nos sens. L'onde céleste prend son volume en pleine réalité matérielle. Pour nous, profanes, elle n'est que là, nous ne la possédons que dans le poème, que dans son corps. Ainsi des saints. Leur « poésie pure » est, si je l'entends bien, le mystère même de leur sainteté, cette région profonde, pleine de silence, par où leur être entre en Dieu et communie à son amour et à sa force. Ah ! pour surprendre un tel secret, il n'est que ceux dont le cœur est dilaté aux proportions du cœur des saints. Cœur contre cœur, les saints se rejoignent dans l'infini qui les lie. Tels Jean de la Croix et Thérèse de Jésus dans le parloir de l'Incarnation, aux deux côtés de la grille. C'est par ce qu'il y a de plus universel dans la sainteté et de plus vivant aussi, que commercent les saints en ces moments inouïs. Mais nous n'oserons pas donner à une telle expérience le nom de psychologie des saints, encore que celle-ci ne puisse être, si de ces sphères il ne tombe sur elles un filet de clarté. Le silence n'est entendu que par le silence. Nos oreilles charnelles n'en percevront rien jamais.

Toutefois les paroles, les actes, les œuvres des saints leur en apportent une insinuation et à nos yeux un reflet. En ces réa-

lisations qu'enveloppe notre banalité terrestre, en ces symboles qui transcrivent grossièrement l'ineffable, nous autres, la piétaille, comme disait Péguy, nous pouvons nous reconnaître. Ils sont les bases de notre psychologie, les degrés par où nous pénétrons *ab exterioribus ad interiora*, à l'intime, non certes de la sainteté en soi, mais de cette individualité, de cette personnalité qui est sainte. Car ici de nouvelles frontières arrêtent notre audace. Nous ne pouvons observer que du particulier, et une double loi nous y contraint. La nature d'abord nous livre un homme dont les contours d'âme sont réduits et cernés par les influences héréditaires, terriennes, éducatrices. Elles n'éteignent pas, certes, la libre étincelle. Elles mettent de sûres limites à ses écarts. La grâce ensuite, commune à tous, revêt en chaque élu une qualité singulière. *Non est inventus similis illi.* Un nom unique, incommunicable, est inscrit sur la petite pierre blanche que l'ange dépose dans la corbeille baptismale des prédestinés. Le peu que nous en pouvons déchiffrer, il est empreint sur l'argile humaine, dans les habitudes et les entreprises journalières de l'homme.

Étrange servitude qui toujours nous ramène au sens et les impose comme un lest sauveur à nos élévations! Aiguisée par la foi vive, ointe de toutes les sympathies de la charité, décochée par les dons de sagesse et d'intelligence, oui, même avec tous ces secours surnaturels, la fine pointe de notre âme ne s'enfoncera jusqu'au *cor cordium* des saints que si les saints sont établis devant nous dans leur être réel, terrestre, historique. C'est là peut-être une vérité première, mais, comme toutes les autres, elle est en constant péril d'être obscurcie parmi les hommes. La force de Dom Herwegen est de ne pas s'en faire accroire et d'aborder saint Benoît par les voies humbles mais sûres de la documentation et de la critique.

*
* *

Le Patriarche vivait il y a quatorze siècles. La joie ne nous est pas donnée de lire son âme dans ses yeux. Son œuvre, à la vérité, perpétue sous un certain aspect sa présence. Et de fait, il n'a pas manqué d'auteurs dans le passé qui ont conçu sa biographie plutôt comme un tableau de son action et de son influence. C'était se résigner à ignorer le personnage du Saint pour ne connaître que son programme. Ainsi dit-on en Alle-

magne. Non Benoît, mais le bénédictin. Ne dédaignons pas. Saint Benoît était évidemment bénédictin, et nous obtenons ainsi une première approximation et sans doute la plus précieuse. Dom Herwegen estime — et nous avec lui — que nous ne sommes pas restreints à cette unique formule. Les circonstances, sauf les toutes grandes, de la vie du bienheureux Père peuvent nous échapper, son caractère se dévoile avec un très doux rayonnement dans les deux œuvres littéraires qui seules nous renseignent sur lui, le second livre des Dialogues de saint Grégoire et la *Regula monachorum*.

De l'œuvre du moine-pontife, l'abbé de Maria-Laach goûte la saveur incomparable, faite de candeur lucide et d'intensité mystique. En fait d'admiration, il ne le cède en rien à M. H. Bremond. Seulement il s'exprime non en psychologue, mais en historien et, comme il sied, en historien critique. Les Dialogues sont un écrit d'édification et d'apologétique populaires. Ils veulent conquérir l'esprit et la volonté, mais à travers l'imagination. Le grave et souriant narrateur s'y montre inépuisable en beaux récits de miracles où parfois on ne sait lequel l'emporte du surnaturel ou du merveilleux. Et l'un et l'autre, à la vérité, sont à leur place dans le monde où se meut Grégoire. La nature, à demi libérée, y est déjà transpercée des rayons de l'esprit. C'est le monde de la victoire des saints et de leur empire millénaire. Ses abîmes s'entr'ouvrent pour engloutir le Dragon enchaîné. Ses cimes se colorent sous les premiers feux de la Jérusalem d'en-haut. Dans ce monde-là, saint Benoît avait aussi vécu. Et depuis ses origines, la « gent pacifique » des moines qu'il organisa s'estimait héritière et continuatrice des martyrs, maîtresse d'une nature dont, après le sang de ceux-ci, son ascèse triomphait. C'est pourquoi la vie du Patriarche s'accommode si bien d'être écrite dans cet esprit, ignorant des limites terrestres. La narration va donc avec son gracieux abandon d'épisode en épisode, et de la carrière du saint elle dit juste l'indispensable pour mettre en scène ses gestes de thaumaturge. Ainsi, est-ce par incidence que nous apprenons la fuite de Rome ou le départ pour le Cassin. Souvent l'anecdote, qui a couru en jasant comme un ruisseau, s'épanche à son terme dans une large méditation sur la vie contemplative ou les prérogatives de la sainteté. Un tel genre littéraire n'est déconcertant que pour les esprits fermés à ses intentions profondes. Il est de la réalité historique un aussi sûr véhicule

— et peut-être des impondérables de l'histoire un plus docile enregistreur — que les méthodes enseignées par MM. Langlois et Seignobos.

D'ailleurs Grégoire a puisé aux bonnes sources. Il sait peu de choses sur la vie du Patriarche (*pauca quae narro*, texte trop négligé), mais il le tient de quatre disciples immédiats de ce dernier et, semble-t-il, des plus autorisés. Nous avons donc dans la *Vita* le témoignage écrit de la seconde génération bénédictine. Fort à propos, Dom Herwegen lui compare les *Fioretti*, qui ont une place analogue dans les traditions franciscaines. Il conviendrait peut-être de tempérer l'exclusivisme de ce rapprochement, en attirant dans la comparaison la *Legenda Major* de saint Bonaventure. Comme les Petites Fleurs, le second livre des Dialogues est toujours anecdotique, mais, plus voisin de la Grande Légende, il renferme assez d'éléments biographiques pour que nous puissions suivre les démarches décisives du Saint vers la perfection de sa vie et de son œuvre. Outre qu'il contient beaucoup moins d'apocryphe que les premières, il a encore avec la seconde d'être l'œuvre du plus grand personnage officiel de l'Ordre après le fondateur. Par tous ces traits le récit du Pontife trahit le caractère direct de son information. Ces jolies histoires adhèrent encore aux faits qu'elles relatent, par la vue et l'ouïe des témoins que Grégoire écoute. Elles ont à peine roulé dans le fleuve de la tradition orale.

Aussi bien, l'abbé de Maria-Laach ne les apprécie pas différemment. Car nous devons mesurer l'estime qu'il en a à l'usage qu'il en fait dans son ouvrage. Or un minutieux examen dévoile qu'il les a reprises toutes, je crois, et insérées dans le cadre nouveau de son exposé. Pour plusieurs d'entre elles il retient le fait seul et laisse tomber l'interprétation de saint Grégoire. L'une n'est pas nécessaire à l'autre, et les avis sur la seconde peuvent à coup sûr différer. Des esprits comme G. K. Chesterton, Georges Bernanos ou les fervents du Curé d'Ars s'étonneront, je le crains, de la fréquente absence du « petit homme noir », de l'antique ennemi dont la silhouette fuyante apparaît à tous les carrefours des Dialogues. Excès sans doute cette prétérition, puisqu'elle nous dissimule un aspect de la pensée de saint Benoît. Celui-ci en effet était fort en garde contre « les illusions du diable », contre les insinuations du « malin ». Tout nous invite à croire que son jugement sur certains faits troublants de sa vie était déjà celui de son biographe. Au

demeurant, Dom Herwegen emprunte aux Dialogues la forte architecture de son livre. C'est en eux qu'il apprend comment se forma le caractère de Benoît que la Règle manifeste en son harmonie dernière. Et pour ma part, je l'admire beaucoup d'avoir souvent perçu, dans les belles digressions dont la Colombe grégorienne prolonge comme d'une vocalise ses récits, le vivant écho de cette harmonie qui chante sous les mots de la Règle. En ces moments d'élévation, l'âme sainte de Grégoire rencontre et pénètre l'âme sainte de Benoît. Et ce sont comme deux grandes lames de lumière qui se croiseraient dans la nuit. Le Révérendissime Abbé nous fait participer à cette suprême expérience, lorsqu'il nous montre, apparue à la convergence de la Règle et de la Vie, l'image vénérable, émouvante du bienheureux Père.

La Règle, je n'insisterais pas sur sa transparence psychologique, si M. Bremond, contestant un mot de Dom Morin, n'avait paru la mettre en doute. Il est bien sûr que l'éminent académicien changera d'opinion quand sa coule toute neuve aura vieilli et verdi sur ses épaules. Sous ses préceptes impersonnels, dans ses principes et ses conseils généraux, la Règle manifeste du Saint les idées, les aspirations, les goûts et même les humeurs. Elle les manifeste par le choix perpétuel et résolu, que chacune de ses paroles suppose, entre les formules innombrables dont les traditions monastiques du passé assiégeaient la volonté et le zèle de Benoît. Il semble bien que Dom Herwegen marque le point précis de la vérité entre l'affirmation de Dom Morin et le doute de M. Bremond : « La Règle nous ouvre un jour sur la vie spirituelle de Benoît et elle nous permet de comprendre réellement la personnalité du Saint. Elle nous montre Benoît au travail; nous voyons comment il pèse et considère ses décisions, comment il justifie et motive ses ordres devant les siens et devant lui-même. Nous apprenons ses jugements sur les hommes et sur les choses, ce qu'il a éprouvé et observé durant son existence. Nous surprenons même les mouvements de sensibilité qui le commandent. Cependant, d'un point de vue documentaire, la Règle a ses limites. Sa concision un peu chiche nous interdit de tracer un dessin qui exprime les nuances les plus fines, révèle les racines dernières de l'âme du Saint. Mais cela, on ne peut l'exiger d'aucune étude de caractère. Il suffit que les traits de la personnalité soient reconnaissables. » Dom Herwegen ajoute avec

beaucoup de justesse que les récits de saint Grégoire sont une illustration de la Règle, mais que le dernier mot doit appartenir à celle-ci pour nous dire l'âme de saint Benoît.

Voilà donc la voie très sûre, prise par l'Abbé de Maria-Laach pour s'introduire dans les secrets spirituels du Père des moines. Et en vérité, n'est-ce pas celle même que le pontife hagiographe avait recommandée dans un chapitre célèbre des Dialogues, celle que toute notre tradition a pratiquée avec succès? Il s'est trouvé néanmoins un critique pour soutenir, après l'avoir lue, que l'œuvre de Dom Herwegen était un petit roman. Entendez bien que le Professeur Schrörs ne reproche pas à l'Abbé d'avoir négligé les sources pour suivre sa fantaisie, mais bien de s'y être asservi. Elles sont à son gré sans valeur. La Règle est compilation, la Vie est légendes. Ce jugement n'est pas entière nouveauté. Au XVII[e] siècle, le Père Hardouin, avec de plus charmants paradoxes, se montra non moins radical. Schrörs et Hardouin sont, hélas! des insectes qui ne portent pas antennes. Ne suffira-t-il pas de noter que des maîtres de l'histoire bénédictine, comme Dom Berlière et Dom Morin, ont pris vivement le parti du Révérendissime Abbé, que Dom Butler considère son livre comme la meilleur esquisse qui ait été écrite sur saint Benoît, que plusieurs historiens illustres du haut moyen âge n'ont pas caché être en accord avec ses principaux résultats? H. Schrörs est, je crois, demeuré solitaire dans sa protestation.

*
* *

Nous pourrions désormais donner un crayon du portrait de saint Benoît que l'Abbé de Maria-Laach a peint en pied. La sécheresse en serait rebutante. Mille nuances lui confèrent la vie et la couleur. Il nous faudrait les négliger. Dom Herwegen est bien contraint de procéder par ces approximations, symboles et formules psychologiques dont M. Bremond a décrit si parfaitement l'inévitable emploi. Nous sommes condamnés au concept général, et c'est un beau témoignage à la philosophie thomiste, cette impuissance de notre esprit à se mouvoir sans les béquilles des universaux. La limite adorable dont Dieu a marqué toutes ses créatures encercle aussi et définit la monade humaine, l'être prisonnier en son secret. Mais pour la cerner, le psychologue, l'historien n'est pas réduit à une seule représentation, il les peut multiplier, les faire se recouper l'une

l'autre, les pousser comme une sorte de circonvallation de plus en plus resserrée. Chacune d'elles est juste, parce qu'elle est un point de vue sur le réel, parce qu'elle ouvre sur lui une perspective. Dans l'enfant de la froide Nursie, Dom Herwegen relève donc les traits du tempérament sabin, rustique, austère, traditionnaliste. Quand Benoît, vers sa quinzième année, gagne la Ville éternelle, c'est pour ainsi dire la romanité qu'il vient revêtir, singulièrement par la science du droit qu'il aborde et même approfondit, comme le dispositif de la Règle (*Lex* sub qua *militare*...) le rend tout à fait probable. Témoin des controverses dogmatiques et des disputes cléricales, spectateur des ruines et des invasions, il est un homme du V^e^ siècle. Qu'il est donc de son temps l'aristocrate de vieille race qui ne croit plus à l'avenir de Rome et néanmoins garde haut son prestige devant le roi barbare Totila! L'Abbé de Maria-Laach d'ailleurs ne se laisse pas piper par les formules qu'il utilise. Il sait à quel point le Romain dans saint Benoît a été transformé par le ferment chrétien. Et en des pages remarquables il nous montre comment, sous le souffle de l'Esprit du Christ, le Père des moines a refondu et coulé dans un moule neuf la *Paternitas romana*. Mais il ne « paulinise » pas outre mesure la pensée de saint Benoît, comme paraît le faire avec un peu d'artifice D. S. du Fresnel. Sans doute a-t-il raison. La frappe paulinienne — j'entends ce qui fait la caractéristique de saint Paul entre les autres chrétiens des origines — n'a pas marqué l'âme du Patriarche profondément. Saint Benoît est, sans plus, un chrétien évangélique, c'est-à-dire un chrétien de l'espèce commune qui va jusqu'au bout de sa foi et de son amour.

L'ermite, le maître, l'abbé, le père, le législateur, l'apôtre, le saint : ce sont les titres des sept chapitres du livre. Autant de formules, autant de généralités. Leur assemblage pourtant délimite déjà une rare personnalité. Mais c'est l'art de Dom Herwegen d'individualiser chacune d'elles. La rhétorique ni la théorie ne le tentent. Il recueille, il accumule les traits concrets, les détails, les nuances. Il ravive le reflet de mouvement et d'activité qui s'attache encore à eux dans les textes et, pièce à pièce, tel un mosaïste, il recompose la figure vivante. Ce sens de la vie, de sa mobilité, et aussi de la fréquente lenteur de son développement, a ouvert à l'Abbé de Maria-Laach d'admirables aperçus sur la formation de la doctrine monastique dans l'esprit de saint Benoît. Doctrine sans doute, mais

plutôt expériences, et expériences faites au cours de continuelles créations. De l'ermitage aux celles de Vicovaro, de Vicovaro aux douze monastères de Subiaco, de Subiaco à l'unique abbaye du Cassin, ces étapes sur le sol latin signalent les dégagements successifs du Saint à l'égard des conceptions orientales. La lumière, semble-t-il, monte en lui peu à peu. Et à chaque niveau précis qu'elle atteint, elle le détermine à un abandon puis à une nouvelle entreprise. Ah! certes, il est mené par une main invisible, mais qu'attentive est sa collaboration! Son génie, simple et simplificateur, choisit, choisit sans relâche, et son infatigable élection tend vers une forme qui sera comme la très pure essence du monachisme. Il la trouve enfin, ou mieux, il la façonne dans la communauté unitaire du Cassin, où tout s'organise en un seul corps sous un seul chef pour un seul bien commun. Un corps qui est admirablement différencié en fonctions et en équipes. Un chef qui n'est pas un « tyran », mais le père des âmes et le « serviteur des mœurs de tous ». Un bien commun qui, lui, est imprescriptible, exclusif de toute intrigue ambitieuse et de tout intérêt de secte. C'est le *fortissimum genus coenobitarum*. Et au terme, voici la merveille de la Règle, somme des expériences du Patriarche, matrice en laquelle se modèleront par milliers les abbayes de l'Occident. Et au terme encore, voici l'œuvre souveraine de Benoît, qui est lui-même, le Saint, consommé en charité. La spiritualité bénédictine! Dom Herwegen la saisit en sa première et parfaite réalisation. Quelques pages très courtes lui suffisent pour en exposer le principe et le mode, et nous devons les compter parmi les plus vigoureuses et les plus pénétrantes qui soient sur ce grand sujet.

Le livre se clôt sur une note d'optimisme paisible, d'espérance sans borne. La possession de la terre semble de nouveau promise à l'Ordre antique. Lui qui durant des siècles a porté la sollicitude de toute l'Église, est encore destiné, dans les nécessités du temps présent, à la soutenir de sa solidité, à la reposer de sa paix, à la remplir de ses fondations. Aujourd'hui, il est vrai, les limites de l'Église ne sont plus comme autrefois les Portes de l'Inde et les Colonnes d'Hercule. Même la chrétienté latine ne borne plus son recrutement aux races qui vont des Dalmates jusques aux Pictes. Ses frontières, l'Église les a abolies, car elle embrasse la planète toute ronde et elle porte en sa fécondité l'Orient et l'Occident. Par une nuit

de prière, vers la fin de sa vie, saint Benoît n'a-t-il pas appréhendé cette immensité de son regard contemplatif? Dans le goût de l'essentiel que le Patriarche a infusé à ses fils, dans l'amour de l'unique nécessaire qui couronne ce goût, Dom Herwegen voit le signe d'une souplesse égale à toute nouveauté, d'une fraîcheur victorieuse à l'avance de tout modernisme. C'était déjà, semble-t-il, la foi de saint Grégoire. Au moins nous lui devons de cette foi une magnifique image. Par une de ces matérialisations auxquelles sa piété déjà toute médiévale se complait, il représente l'âme de saint Benoît, à peine déliée de son corps, montant vers le ciel par la voie droite du soleil levant. Ce grand symbole de l'aurore, depuis quatorze siècles, projette ses feux sur l'histoire du monachisme occidental. Les péripéties de cette histoire ne sont qu'une longue suite de renaissances, et la vitalité des moines semble participer à la puissante jeunesse qui chaque matin fait jaillir la lumière invaincue. Nous sommes à une de ces aubes, et le temps vient où le rosier de saint Benoît, que sainte Gertrude vit en ses visions, enlacera de ses branches fleuries la sphère terrestre.

Dom G. Aubourg,
Moine de Solesmes.

Causerie sur les Revues

Prudence chrétienne et contemplation.

Le fruit du développement des études ascétiques et mystiques, en ces dernières années, se fait sentir chaque jour davantage. De plus en plus, on revient aux doctrines vraiment traditionnelles sur la nature de la vie spirituelle. Ces questions débordent à présent le cadre des revues spéciales et sont abordées nettement dans des organes de vulgarisation. Nous avons eu déjà occasion d'en citer des exemples dans nos précédentes chroniques. Nous avons plaisir à en mentionner encore.

Les Annales des Prêtres adorateurs de novembre dernier terminaient une série d'études sur *la prudence chrétienne* par ces observations :

« La prudence nous a montré dans la pureté toujours plus parfaite d'intention la voie de la perfection ou la pratique du pur amour — qui doit être le but de nos efforts; — puis, pour réaliser progressivement cette pureté d'intention, la pratique du recueillement habituel comme disposition fondamentale et préparatoire, — et la connaissance de nous-même, le discernement de plus en plus facile et prompt de nos divers états intérieurs, des différents esprits qui nous sollicitent, — et la force de volonté, deux dispositions que nous ne pouvons réaliser qu'en nous pénétrant d'un amour souverain et dominateur pour Jésus-Hostie. D'ailleurs, le moyen de parvenir à cet amour souverain est l'oraison.

Il faut ajouter maintenant que l'oraison, pour atteindre ce but d'une manière stable, doit tendre à la contemplation. De sorte qu'on peut établir une véritable équation entre ces deux termes : vie parfaite = vie mystique, — la vie mystique étant celle où l'action du Saint-Esprit, par ses dons, est prépondérante dans l'âme, vie à laquelle correspond d'une manière régulière, dans l'ordre de l'oraison mentale, la contemplation.

Donc cette dernière conclusion et résolution de la prudence, celle à laquelle les autres conduisent logiquement, c'est pour l'âme chrétienne —

et surtout l'âme sacerdotale — de désirer ardemment la contemplation de la demander sans cesse à Dieu, de s'y disposer de son mieux, et d'être pleinement docile à l'action du Saint-Esprit, quand cette action attire l'âme au repos et au silence intérieur. »

Ces paroles qui sont d'or, et qu'on relève avec satisfaction dans un organe destiné aux prêtres, sont suivies d'une longue étude modestement intitulée *Notes sur la contemplation* qui occupent une partie importante de tous les numéros des *Annales* depuis novembre jusqu'à celui de ce dernier mois (mai) qui n'achève pas encore l'excellent résumé de théologie mystique que l'auteur a eu l'heureuse idée d'y condenser. Après deux observations sur le renouveau mystique et l'existence de deux écoles à opinions tranchées en théologie mystique, l'auteur y développe les points suivants :

1° Nature de la contemplation — ce qu'il faut exclure de sa notion. — Y a-t-il deux contemplations, l'une acquise, l'autre infuse?...

2° Légitimité du désir et de la demande de l'oraison mystique ou contemplation : c'est par elle seulement que l'âme peut atteindre le parfait renoncement, c'est-à-dire réaliser pour elle-même le renversement complet des valeurs au sens du monde et de la nature.

3° Comment s'y disposer? — La manière dont Dieu nous y dispose lui-même, la purgation passive des sens... Combien elle est bienfaisante!

4° La contemplation, vestibule du ciel, principe le plus fécond de l'apostolat du salut des âmes.

Nous ne pouvons songer à résumer ici les principales idées exposées dans ces notes. L'auteur n'a d'ailleurs pas eu l'intention de faire œuvre originale. Il utilise largement les sources, les meilleures du reste, auxquelles il se réfère. Son but ne réclamait pas autre chose, et il faut le louer d'avoir cherché avant tout à faire œuvre utile. Il y a, semble-t-il, pleinement réussi. Le clergé, dont les modestes ressources ne permettent pas de faire de gros frais pour l'achat de livres, aura grand profit à lire, à méditer et à conserver avec soin ces pages, qui lui seront très précieuses. On y retrouvera l'essentiel de la doctrine spirituelle traditionnelle, telle que l'enseigne *la Vie Spirituelle,* dont la connaissance lui est nécessaire, tant pour son avancement spirituel que pour la conduite des âmes.

Le Bulletin catholique international.

Avec son numéro de juin, *le Bulletin catholique international* entre dans sa deuxième année. « L'occasion est bonne, écrit à ce propos la direction, pour un regard en arrière... Notre tâche était et demeure ingrate. Nous avons à secouer une lourde indifférence à toute question internationale ou des partis-pris hostiles dans presque tous les milieux que nous souhaitons atteindre... »

Ce n'est ni le parti-pris ni l'indifférence qui ont retardé jusqu'ici la mention de ce nouveau confrère dans les pages de la *Vie Spirituelle*. La raison, l'unique, est que notre revue des revues date de quelques mois à peine. C'est notre seule excuse du retard à en parler. Mais nous devons en parler, car son but n'est pas totalement étranger à celui de notre organe. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur le programme du B. C. I. Il n'est pas, nous dit-on, un organe de pure documentation : il a une opinion et la donne, et s'il envisage surtout les faits politiques internationaux (1), *ce n'est qu'en fonction de leurs conséquences religieuses*. Or n'est-ce pas là un titre suffisant pour intéresser nos lecteurs?

A vrai dire, nous ne saurions être surpris outre mesure qu'un bulletin qui se présente comme *international* soit l'objet, dès l'abord, d'une certaine méfiance. On a tellement, sous prétexte de paix, bafoué et avili le mot charité à l'occasion du rapprochement des peuples, comme si la charité pouvait faire fi de la justice! Bref, toutes ces tentatives plus ou moins saines de *pacifisme* auxquelles nous assistons après guerre ne sont pas faites pour écarter les défiances. Et c'est là l'origine, croyons-nous, des difficultés rencontrées par le B. C. I.

Faut-il donc ranger le B. C. I. parmi les organes pacifistes? A Dieu ne plaise! Rien ne serait plus injuste. Dès le premier jour il le déclarait nettement : « Le Bulletin catholique international rejette l'étiquette de pacifiste. » Par contre — et cela devrait faire fuir toutes les suspicions — « il se glorifie d'être pacifique avec le Christ ».

(1) Le B. C. I. s'intéressa aussi à toutes les questions missionnaires et à tout effort en vue de l'Union des Églises.

Simple nuance, dira-t-on? Que non pas. Est *pacifiste* celui qui est prêt à *tout sacrifier*, même son pays, dans un sentiment de soi-disant fraternité universelle qui n'est en réalité qu'un leurre, puisqu'il supprime les nations pour ne considérer que l'humanité. Est *pacifique* au contraire quiconque veut, dans l'amour de son pays, le respect des droits des autres nations. Est *pacifique* celui à qui ne suffit pas la simple *concorde* entre les peuples. — laquelle n'est pas la paix véritable, — mais recherche à donner à la concorde ce complément qui la fait tourner en paix véritable. Pour bien comprendre l'essentielle différence entre ces deux mots *concorde* et *paix* qu'on est trop accoutumé à employer indistinctement, il faudrait étudier ce que dit à ce sujet saint Thomas (II^{a} II^{ae}, q. 29, a. 1). Peut-être saisirait-on mieux comment une paix *armée* ne saurait être une paix véritable et comment celle-ci requiert la pacification des cœurs. C'est, si nous ne faisons erreur, le but poursuivi par le B. C. I. But excellent, sans contredit; d'autant plus excellent que la pacification des cœurs est la chose la moins commune de ce monde, tant dans l'ordre individuel que dans l'ordre social et international. Mettre de l'ordre dans ses appétits, tel est, aussi bien pour les peuples que pour les individus, le secret de la vraie paix. L'Église a une doctrine pour régir les rapports des nations entre elles, comme elle en a une pour régir les individus dans leur commerce de chaque jour. Mais l'une est plus oubliée encore que l'autre, même entre chrétiens, et c'est pour cela que la paix depuis si longtemps nous échappe.

Laissant aux gouvernants l'emploi des moyens de coercition, dont l'abandon imprudent, loin d'amener la paix, comme le croient les pacifistes à tout prix, ne peut aboutir qu'à de nouveaux malheurs, les catholiques ont une tâche à remplir aussi belle et salutaire que délicate : réintroduire dans les peuples cet esprit de fraternité vraie qui garantira aux différentes nations le respect *spontané* des droits de leurs voisines. En ce sens l'œuvre du B. C. I. nous paraît des plus opportunes.

Certes, son programme dépasse, on le devine aisément, l'objet de ces chroniques. Aussi bien n'avons-nous pas l'intention d'entrer dans le détail, même de ses principaux articles, qui souvent, pour être fort importants, n'intéressent que trop indirectement la *Vie Spirituelle* — comme, par exemple : *Catholicisme et société des nations* par *L. Le Fur* (janvier 1926), ou *l'Union catholique d'Études internationales* par *G. de Reynold* (juin

1926) — ou, s'ils semblent s'y rattacher plus immédiatement, offrent un caractère plutôt *historique*, alors que les présentes causeries visent davantage à être doctrinales. C'est pourquoi nous ne ferons qu'une simple mention d'excellentes études comme celles de *Jacques de Coussange* consacrée à saint Anschaire, de *G. Edmundovitch* sur l'idée de fraternité chrétienne, ou de *Dom Castel* sur saint Martin de Tours, et de tant d'autres.

L'humilité dans les relations internationales.

Nous ne quitterons pas cependant le B. C. I. sans nous attarder quelque peu sur les pages que consacre le *R. P. Woroniecki*, O. P. (février 1926), au *rôle de l'humilité dans les relations internationales*; leur caractère *doctrinal* est en rapport plus direct avec nos causeries.

« L'humilité, dit l'éminent dominicain polonais, n'a jamais eu bonne presse dans le monde. Ce monde qui abhorre le sacrifice ne pourra jamais s'accommoder d'une vertu qui demande le plus grand de tous les sacrifices — le sacrifice de l'amour-propre... L'humilité paraît impossible à pratiquer dans les relations internationales. Déjà dans notre vie individuelle, elle demande souvent des renoncements héroïques... Or il y a lieu de se demander si l'on a le droit d'exiger de pareils renoncements pour le compte des autres et surtout pour le compte des groupe sociaux, politiques on nationaux dont on fait partie?

« Évidemment dans nos rapports internationaux, aussi bien que dans nos relations personnelles, il faut savoir modérer cette sensibilité exagérée à l'égard de toute critique et de tout blâme, par laquelle nous nous rendons si souvent ridicules. Il faut savoir supporter un blâme aussi bien quand il nous est adressé à nous que quand il s'adresse à notre nation; et même s'il contenait des accusations exagérées et injustes, il faudrait savoir maîtriser le ressentiment qu'il cause et ne pas nous laisser emporter par le désir de rendre la pareille en chargeant d'invectives nos accusateurs. Un silence digne est souvent le meilleur moyen de défendre l'honneur des siens. »

Mais ce n'est pas là tout le problème. L'humilité n'est pas une vertu uniquement passive n'ayant pour but que de nous apprendre à nous courber devant les humiliations. » Elle est bien autre chose, et c'est sa force active... qu'il faut savoir mettre au service de nos relations internationales. »

Saint Thomas a mis en vive lumière ce caractère actif de l'humilité (IIª IIæ, q. 161) lorsqu'il montre en elle « une disposition surnaturelle de la volonté, qui fait que nous nous inclinons volontiers et facilement devant Dieu et devant tout ce qui est divin en notre prochain ».

« Appliquons... cette notion d'humilité — vertu active, — aux relations internationales, et nous verrons immédiatement qu'elle y a autre chose à faire que de nous apprendre à supporter les blâmes et les critiques adressés à notre nation. Là aussi elle doit aller au-devant du bien et nous libérer des entraves de l'orgueil national qui nous rend aveugles aux qualités et aux avantages des autres nations. N'est-il pas clair que l'orgueil national se résout finalement en orgueil personnel? Ma nation est la meilleure, car elle est la mienne!

« Tout comme dans nos relations individuelles, l'humilité doit nous donner dans nos relations internationales cette disposition foncière de l'esprit à rechercher dans les autres nations d'abord ce qui est bon, ce qui représente une valeur réelle, ce qui unit et non ce qui divise. L'orgueil national nous fait faire précisément le contraire : exaltant nos propres qualités, vraies ou prétendues, il nous imprime cette funeste tendance à juger les autres nations d'abord par leur mauvais côté, par les éléments qui nous les rendent inférieures, par ce qu'elles diffèrent de nous, par ce qui nous divise et non par ce qui nous unit. Combien y a-t-il de pharisiens du nationalisme qui, ayant pris plutôt les défauts de leur nation que ses qualités, disent ensuite : « *O Dieu, nous vous rendons grâce de ce que nous sommes pas comme le reste des hommes* »!

« Le problème devient encore plus compliqué quand à l'orgueil viennent se joindre la haine et ces ressentiments qui divisent souvent depuis des siècles deux nations voisines. Les nations qui n'ont pas d'intérêts contraires entretiennent aisément des relations amicales et arrivent aussi plus facilement à se juger mutuellement d'une manière équitable. Même dans ces conditions, les plus défavorables pour établir une bonne entente entre deux nations, l'orgueil national joue souvent de très mauvais tours!

« Mais que dire des nations qui sont en lutte depuis des siècles, sans espoir que les différends qui les séparent puissent être aplanis dans un avenir prochain!...

« C'est alors surtout qu'on ressent d'une manière impérieuse le besoin de faire rayonner avec plus de force notre sainte foi catholique et de lui faire rappeler à chaque nation le devoir de pratiquer dans nos relations internationales cette humilité active... Quelle force cela donnerait pour établir dans ces relations un esprit de paix et de concorde, et quel rôle immense pourraient jouer les catholiques du monde entier, s'ils voulaient introduire, dans les différends nationaux qui les séparent, cette disposition sincère de l'esprit à chercher d'abord ce

qu'il y a de bon dans l'adversaire, au lieu de voir seulement ses défauts, en les exagérant par surcroît! Animés de cet esprit de respect pour tout ce qui est bon chez leurs adversaires, prêts à s'incliner toujours avec joie devant les éléments divins de vertu et de force morale, qui se trouvent dans toutes les nations, les catholiques pourraient devenir un véritable ciment de concorde et de charité fraternelle dans le monde entier, tellement dissipé de nos jours. »

S'il n'est pas possible d'espérer, conclut l'auteur, la pleine réalisation de cet idéal d'humilité internationale en un monde où règne l'orgueil, suite du péché originel, du moins on ne saurait nier qu'on puisse améliorer sensiblement, en cherchant à se rapprocher de cet idéal, les rapports internationaux entre catholiques.

Rien de plus vrai de nos jours où nous aspirons tant à la paix du monde, qui semble nous fuir sans cesse. Il faut, certes, la demander au Seigneur, Prince de la paix : « *Da pacem, Domine, in diebus nostris!* » Mais il reste toujours qu'à la prière il faut joindre notre effort. « Tâchons de nous pénétrer, dans nos relations internationales, de cet esprit d'humilité chrétienne, et un grand pas vers la paix du monde sera fait (1). »

F.-X. MAQUART,
Prof. au Grand Séminaire
de Reims.

(1) Nous ne signalons que pour mémoire, malgré son caractère doctrinal, l'article de J. Maritain, *A propos de la question juive*. C'est le texte complété et mis à jour d'une communication faite à la *Semaine des Écrivains catholiques de 1921*. Il a déjà paru dans la *Vie Spirituelle* de juillet 1921. Les quelques additions ajoutées dans le texte paru dans le B. C. I. (février 1926) sont purement historiques. Il suffira aux lecteurs de la *Vie Spirituelle* de se reporter à celui de 1921 pour en avoir l'essentiel. Mais ces pages sont à relire, l'aspect théologique de la question juive étant vraiment trop oublié.

Pour la lecture spirituelle

Directoire Spirituel (1).

Sous ce titre qui résume parfaitement le contenu de l'ouvrage, *La Vie Spirituelle* vient de publier la première traduction française des lettres, véritables traités de spiritualité, d'un Dominicain du XIV^e^ siècle très connu en Italie, le Bienheureux Venturin de Bergame. A ce grand prédicateur qui souleva presque toute la péninsule par son éloquence, à cet orateur d'un ascendant extraordinaire, il arriva, vers sa trentième année, une aventure à laquelle nous devons ses écrits. A la suite d'une démarche imprudente, il se vit retirer par le pape Benoît XII la permission de prêcher et de confesser. L'épreuve fut atroce pour cet homme si ardent; mais, comme il la supporta humblement, elle le mûrit et le sanctifia. Elle dura huit ans. Pendant ce temps, des différents couvents de France où l'obéissance l'assigna, et où il profita de son inaction pour avancer à pas de géant dans les voies de la contemplation, il écrivit à plusieurs de ses Frères, à des Religieuses, à une jeune fille, à des correspondants qui ne nous sont pas connus. Tels quels, ces traités contiennent, pour tous les états de vie, des conseils spirituels dont le prix est en ceci, qu'ils livrent l'expérience intime d'une âme épurée par l'épreuve, et que l'on sent très proche de Dieu. Ajoutons qu'ils sont, aujourd'hui encore, d'une étonnante actualité. Venturin a connu, tout comme notre époque, une jeune fille qui avait des entretiens avec l'archange Gabriel; aussi les règles de discrétion qu'il pose en matière de visions et de consolations spirituelles sont-elles d'une sagesse dont beau-

(1) *Directoire Spirituel*, œuvres du B^x^ Venturin de Bergame, collection des chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques, traduction et notes du R. P. de Boissieu, O. P., Éditions de la Vie Spirituelle, 1 vol., XVIII-201 p., 4 fr., librairie Desclée, 30, rue Saint-Sulpice, Paris-6^e^.

coup peuvent profiter de nos jours. Et que dire de son traité sur les tentations concernant la foi? Mais il est une vertu sur laquelle Venturin revient sans cesse : c'est l'humilité. On aimera lire ses deux questions sur cette vertu : il va au fond des choses, avec une science psychologique consommée. « L'humiliation, dit-il, est une sorte de mort totale, c'est un holocauste devant Dieu. » Il énumère cinq moyens de nous trouver vraiment inférieurs à tout le monde; on le suit, non sans ruer quelque peu, mais il va son chemin, et au troisième moyen, une trouvaille d'une incroyable finesse, il faut se rendre, pour peu qu'on ait le désir de la sainteté. — Des notes assez nombreuses, une table très détaillée, concourent à faire de ce livre un ouvrage de lecture spirituelle, et même de méditation, dont on n'épuise pas facilement le suc et la moelle. Nous espérons que les personnes, trop nombreuses, hélas! qui déclarent ne pouvoir pas méditer, se laisseront convertir à la méthode exposée par Venturin au paragraphe : *La lecture méditée*, des Conseils sur la Persévérance. Comme appendice au chapitre IV, *Avis contre le relâchement*, le traducteur donne sous le titre : *La mesure dans l'ardeur apostolique*, un sermon de saint Bernard dont nous recommandons la lecture aux jeunes prêtres; il est à la fin du volume.

A. B.

Benigna Consolata Ferrero.

La variété est un des cachets de l'œuvre divine. Cette variété, qui éclate partout dans la nature, dans les feuilles et dans les fleurs, dans les arbres et les brins d'herbe, n'est pas moins remarquable dans la création spirituelle, et Dieu ne se répète pas plus dans les saints que dans les génies ou les insectes. Quelle invention merveilleuse et inédite que cette charmante Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui, selon sa promesse, passe son ciel à faire du bien sur la terre et à y semer des pluies de roses!

Or cette nouvelle sainte française, qui ne ressemble guère à sa grande et illustre homonyme espagnole, a maintenant une ravissante sœur italienne qui elle-même ne la rappelle que par la jeunesse de son âge et la fraîcheur de son âme. Maria Consolata Ferrero, en religion Sœur Benigna, née à Turin en 1885,

morte en 1916, a passé les neuf ans de sa courte vie religieuse à la Visitation de Côme, aux bords du lac bleu qui évoque celui du poétique patron de son Ordre, saint François de Sales, et dont son regard et ses écrits reflètent la sérénité pleine de grâce et la pureté lumineuse. Mais plus encore que le lac bleu, l'âme de la douce vierge d'Italie reflète l'azur d'un ciel plus divin que celui de son pays même, la pensée et l'amour d'un Dieu qui, la prenant pour le secrétaire fidèle et docile de son Cœur sacré, lui confiait sa tendresse pour les hommes :

« J'aime les hommes, je les aime tendrement comme mes frères. Bien qu'il y ait une distance infinie entre eux et moi, je n'en tiens pas compte...

« Écoute, ma Bénigne, écris ceci : Le plus grand plaisir qu'on puisse me faire c'est de croire à mon amour. Plus on y croit, plus mon plaisir est grand ; et si l'on veut que mon plaisir soit immense, il ne faut pas mettre de borne à cette foi dans mon amour. »

Quelles paroles ! et comme nous en avons besoin dans ce soir sombre d'un monde pessimiste et dur !

Le divin Visiteur insiste : « J'ai jeté mes regards sur toi, afin que tu deviennes le canal des divines miséricordes. Écris donc que je fais mes plus beaux chefs-d'œuvre avec les sujets les plus misérables, pourvu qu'ils me laissent faire.

« Lorqu'une âme se repent de ses fautes et les déplore de tout son cœur, crois-tu que je sois assez dur pour ne pas oublier ? Tu ne connaîtrais pas mon Cœur si tu pensais ainsi. Mon Cœur très aimant a tellement soif des âmes qu'au premier mouvement de leur retour vers Dieu, je ne puis plus contenir ma joie, je cours à leur rencontre.

« Écris, ma Bénigne, écris afin qu'on le sache : Il est certain que cent péchés m'offensent plus qu'un seul ; mais si ce péché est une défiance de moi, il me blesse le Cœur plus que cent autres, parce que la défiance le blesse, mon Cœur, au plus intime. J'aime tant les hommes !... »

Mais qu'on ne s'y trompe pas : cette douceur n'a rien de fade et d'amollissant. Elle voile la force et la pénitence. A celle qu'un Dieu, se penchant sur sa créature, ne craint pas d'appeler des noms les plus suaves de la tendresse humaine et céleste, il enseigne la doctrine austère de la mortification, du sacrifice et de l'anéantissement de la volonté propre :

« Plus une âme s'humilie, plus elle s'approche de moi...

Plus tu mortifieras ta chair, plus tu seras capable de comprendre les choses de Dieu... Si on chancelle dans le sacrifice, on chancelle dans l'amour... On devrait vivre de mortification comme on vit de pain, et on la fuit, comme on fuirait la peste... Cherche-moi des victimes qui veuillent s'immoler pour la gloire de mon Cœur... »

C'est la mortification spirituelle qui est la plus précieuse et la plus difficile :

« Quand une âme en est arrivée à ce point d'aimer le mépris pour donner plus de gloire à Dieu, je la regarde avec un regard tel que, si l'âme pouvait le voir, elle en mourrait de joie... Plus une âme tend à l'humilité, plus elle s'approche de moi. »

Pendant la retraite que Jésus fit faire à notre jeune sainte à la fin de juin 1916, pour la préparer à la mort, il revint à diverses reprises sur ce sujet si important : « Quand une âme, lui dit-il, est appelée à la conversation intime avec Dieu, elle doit se vêtir d'humilité, comme Dieu est vêtu de gloire... Je t'ai choisie parce que tu es chétive et misérable... »

Mais cette humilité pénitente ne doit nuire ni à la vie active de l'âme, ni à la charité et au zèle, ni à la joie et à la confiance spirituelle, qu'elle engendre au contraire. La confiance obtient tout, même l'impossible :

« Le monde court à l'abîme, mais je l'arrêterai dans sa course vertigineuse au moyen de ce petit bataillon d'âmes généreuses qui combattront sous ma conduite. Je prépare l'œuvre de ma Miséricorde. Je veux une nouvelle résurrection dans la société, et je veux qu'elle soit l'œuvre de l'Amour. »

« Mon Cœur est abandonné, mais il n'abandonne pas. »

C'est là notre espoir pour le salut du monde, et à cet espoir la vie et la doctrine de Benigna pourront aider puissamment (1). Dieu peut-être ne lui a-t-il parlé que pour cela. Elle fut vraiment, en ce siècle de la presse et des écrits pernicieux, la secrétaire de son Cœur. Et c'est là sa note, sa fonction spéciale, qui suffit à sa gloire.

JOSEPH SERRE.

(1) S'adresser à l'Œuvre de propagande, 10, montée du Télégraphe, Lyon.

Saint François d'Assise (1).

Avec le *Saint François d'Assise* du P. Léopold de Chérancé et celui de J. Joergensen, l'ouvrage du R. P. Cuthbert constitue une belle trilogie à la gloire du Patriarche séraphique. Pour le dire tout de suite, l'œuvre plaît, elle est même attachante. En Angleterre, où il a l'avantage d'être quasi unique en son genre, le livre a été apprécié à sa valeur. Toutefois son importance exige une appréciation plus détaillée.

Considérée dans son ensemble, comme vie d'un saint, comme le portrait physique et moral de ce saint qu'est François d'Assise, et comme la traduction en langage humain de son âme, l'œuvre me paraît une magnifique réussite, vraiment digne de grands éloges. Le P. Cuthbert parle de son Père, comme avant son entreprise on eût pu souhaiter qu'il en parlât : en fils aimant, en historien averti, consciencieux et érudit, enfin en poète. Ne faut-il pas avoir une âme de poète pour comprendre et exprimer l'âme enthousiaste et chevaleresque de saint François ?

Un premier souci de l'auteur a été de replacer le saint dans son milieu historique, dans cette époque troublée, agitée, parmi ses contemporains. Cette méthode très scientifique éclaire parfois singulièrement la physionomie morale de saint François, explique certains de ses actes, certaines de ses attitudes. Pour reconstituer le milieu géographique et social, le P. Cuthbert ne s'est pas contenté de fouiller les archives, il a à son tour parcouru ces campagnes italiennes que foulèrent autrefois les pieds de François d'Assise. De son pèlerinage il a rapporté une série de tableaux imagés et précis qui évoquent aux yeux du lecteur les paysages riants ou sévères, témoins de la vie du saint. Un Français, un Italien, auraient-ils toujours éprouvé les mêmes impressions, ou les auraient-ils ressenties et exprimées de la même manière ? Non, sans doute ; et, à vrai dire, ce n'est pas l'un des moindres charmes de ce livre que de refléter les sentiments d'une âme anglaise en contact avec l'I-

(1) R. P. Cuthbert, O. F. S. C., *Vie de saint François d'Assise*, adapté de l'anglais par l'abbé R. Brousse, du clergé de Versailles, et A. de Curzon, consul de France. Paris, Librairie Saint-François. Un vol. in-8 de 618 pages, 16 fr.

talie, son ciel, son sol, ses habitants. On le sent, ce pays a profondément impressionné l'auteur, et plus particulièrement peut-être la douceur ombrienne l'a-t-elle pénétré : lui, âme franciscaine recherchant les vestiges de son Père, le parfum de son âme. Et autant qu'on en peut juger, sur cette terre d'Italie le P. Cuthbert a retrouvé François d'Assise. Et voilà que son livre nous le présente avec sa douceur forte et virile, son enthousiasme ardent, son imagination riche, sa sensibilité délicate, son cœur et son esprit chevaleresques. C'est bien lui, le héraut du grand Roi, le ménestrel de l'amour divin, l'amant de Dame Pauvreté ; mortifié lui-même jusqu'à la rudesse, néanmoins toujours joyeux, doux pour les autres, pour ses Frères surtout, et point du tout « sergent de Dieu » ; entraîneur puissant au bien, mais non vraiment chef : apte à susciter des dévouements et des sacrifices héroïques, plutôt qu'à les diriger et à les organiser, idéaliste et chevaleresque plus que réaliste, divin vagabond « affamé de la liberté spirituelle... qu'il cherchait dans son enthousiaste aventure » (p. 272) ; âme d'amour et de lumière, conquérante, d'un charme de douceur inexprimable. A lire les pages du P. Cuthbert on se sent invinciblement conquis par le « *Poverello* » : c'est dire que le R. Père a su pénétrer jusqu'au fond de cette âme de saint. Si certains contours de la physionomie du saint demeurent parfois imprécis, il le faut attribuer plus à la riche nature du modèle qu'à l'inhabileté du peintre.

Est-ce à dire cependant qu'il n'y a rien à reprendre, aucune critique à formuler ? Non pas, et l'auteur serait le premier étonné qu'il en fût autrement. Ainsi dans la question des origines du Tiers-Ordre franciscain, le R. P. Cuthbert, dont la thèse est souvent contraire à celle du R. P. Mandonnet, O. P., a certes apporté beaucoup de sagacité et d'érudition. J'avoue que tous ses efforts n'ont pas réussi à me convaincre entièrement. Sans nier que son travail ne puisse aider à démêler les origines du Tiers-Ordre, il ne me paraît pas néanmoins que la question soit beaucoup éclaircie. De même dans le chapitre VII (livre III), si l'auteur a innocenté saint Francois d'Assise du reproche d'opposition systématique à l'égard de l'étude qu'on lui adresse parfois, a-t-il vraiment réussi à prouver que le saint aimait l'étude ? L'auteur cherche, semble-t-il, à donner cette preuve, mais la tâche ne présente-t-elle pas quelque difficulté ?

Quoi qu'il en soit de ces deux questions, je ne m'y attarde pas. Les critiques les plus importantes concernent les pages où le R. P. Cuthbert traite des rapports de saint François et de saint Dominique. Et d'abord, il faut bien le dire, le R. Père ne semble pas avoir toujours parfaitement compris saint Dominique. Constatation, à vrai dire, plus que reproche, car le R. Père est impartial. S'il eût bien compris le fondateur des Prêcheurs et son œuvre, eût-il écrit pour désigner les deux Ordres vers 1217-1218 : « les deux *fraternités* » ? (pp. 266 ; 273, note 1 ; 318). Le terme applicable aux Mineurs ne convenait pas aux Prêcheurs. Quand cinquante pages plus haut l'auteur écrit (p. 270) : « L'on n'a en fait aucun portrait précis de l'homme (S. Dominique) », on peut se demander s'il a beaucoup étudié les sources dominicaines. Le plus grave reproche, d'ailleurs, qu'on puisse lui faire, est d'accepter sans les discuter certaines légendes, toutes tendancieuses, sur les rapports des deux fondateurs ; légendes du reste assez tardives dans la tradition franciscaine, et destinées à prouver l'influence de saint François sur saint Dominique, notamment dans la question de la pauvreté. Le P. Cuthbert admet d'abord que les deux saints, s'étant rencontrés à Rome, s'embrassèrent fraternellement et que saint Dominique alors proposa à saint François de fusionner les deux Ordres en un seul (p. 267 et 271). « La vénération de Dominique pour François était si grande, qu'il songea, un moment, à réunir les deux fraternités sous une seule règle et sous un seul chef » (p. 270-71). La tradition dominicaine admet, il est vrai (cf. Gérard de Frachet, *Vie des Frères*, P. I), la rencontre et le baiser des deux saints, vers 1215. Encore faut-il remarquer que ce récit est également de source franciscaine, ainsi que le fait observer Gérard de Frachet. Mais si cette rencontre est en somme certaine, la proposition de fusionner les deux Ordres est aussi invraisemblable que possible de la part de saint Dominique, surtout en 1217-18, alors qu'après tant de démarches il a obtenu l'approbation de son Ordre et que celui-ci commence à croître. D'autre part, lorsque (p. 272, note 1) le P. Cuthbert invoque le témoignage de Galvanio Fiamma pour prouver que les deux fondateurs se sont aussi rencontrés en 1216, il commet une méprise scientifique. Non que cette rencontre n'ait pu avoir lieu, mais Galvanio Fiamma, chroniqueur dominicain du XIV^e^ siècle, a très peu d'autorité : et sa partialité extrême exige que l'on véri-

fie ses dires même à propos d'événements contemporains.

Le P. Cuthbert admet encore que les deux fondateurs, au cours d'un entretien avec le cordinal Hugolin, vers 1218-1219, aient refusé l'un et l'autre de laisser prendre parmi leurs Frères des sujets pour les évêchés vacants (cf. p. 317). Que dans la suite les supérieurs des Prêcheurs et des Mineurs aient toujours protesté contre Rome qui élevait nombre de leurs religieux à la dignité épiscopale, c'est incontestable. Mais en 1218 ou 1219 la proposition du cardinal Hugolin, — et donc le refus des deux saints, — sont invraisemblables pour plusieurs raisons qu'il serait trop long d'exposer ici.

Pour être tout à fait juste, il faut reconnaître que le P. Cuthbert refuse d'admettre la présence de saint Dominique au Chapitre des nattes en 1219, pour la raison que le saint n'était pas en Italie à cette date (cf. p. 272, note 1 ; 327, note 1). Cette position, qui contredit certains documents franciscains, montre que l'auteur a été plus perspicace que J. Joergensen. Plus perspicace sur cette question, il est aussi beaucoup plus modéré sur celle de la pauvreté absolue. Pour J. Joergensen saint François a exercé à ce propos sur saint Dominique une influence *directe*. Il écrit : « C'est sous l'influence directe de ce dernier (S. François) que Dominique, dans le Chapitre de la Pentecôte 1220 tenu à Bologne, fit voter l'interdiction, pour son Ordre, de rien posséder » (*Saint François d'Assise*, livre III, ch. 6, trad. Th. de Wyzewa, p. 293). Le P. Cuthbert, tout en se faisant l'écho de la tradition franciscaine, se montre plus réservé : l'influence de saint François, qu'il regarde comme *très probable*, n'est plus affirmée aussi directe. « Quelques-uns *prétendent* que Dominique prit à François la règle de la mendicité, et que, réciproquement, l'exemple des Dominicains donna aux Frères Mineurs l'idée des études théologiques (p. 273)..... Il faut remarquer que Dominique *introduisit* dans son Ordre la règle de la pauvreté absolue en 1220, *influencé très probablement* par l'exemple de François (p. 327, note 1). » L'*introduction* en 1220 de la pauvreté absolue est aussi inexacte que l'*influence très probable* de saint François. Il ne faut pas oublier en effet que *dès 1205* saint Dominique et Diego d'Azevedo avaient inauguré dans la pauvreté la plus absolue la prédication évangélique dans le Languedoc, et que les premiers compagnons de saint François ne lui vinrent qu'en 1208-1209. La mendicité fut la règle de saint Dominique et de

ses premiers compagnons, et si en 1216 le saint accepta des possessions, ce ne fut que *momentanément* et pour obtenir l'approbation de son Ordre, ordre de chanoines réguliers.

Tels sont les quelques points sur lesquels les documents ne permettent pas, je crois, d'adopter les affirmations du P. Cuthbert. Pour plus de détails on pourra consulter les ouvrages et articles des R. P. Mandonnet, O. P., et la *Vie de saint Dominique* par le R. P. Petitot, O. P. (p. 397-405).

Reste à parler de la traduction, dont on ne peut que louer les auteurs. Traduction très littéraire, elle rend bien, on le sent, sous l'élégance et l'harmonie d'un beau et bon français, la langue et la pensée de l'auteur anglais. Le dicton : « Traduction, trahison », ne doit pas s'appliquer ici. Je me permettrai cependant quelques petites remarques. Peut-être les traducteurs sont-ils en cela tributaires de l'auteur, mais pourquoi dire : Dominique *Cuzeman* (p. 265-266) et non pas : *de Guzman*? Pourquoi faire de Diego l'évêque d'*Osima* (p. 268) et non d'*Osma*? Le V. Humbert serait-il par hasard originaire de la Romagne que, par deux fois au moins (p. 273, note 1; p. 406, note 2), on l'appelle Humbert de *Romanie*? Il naquit cependant à *Romans* en Dauphiné. — Dans une traduction aussi littéraire on eût aimé que les traducteurs suivissent la vraie tradition française qui réserve l'orthographe *laïque* à l'adjectif et écrit le substantif : *laïc*? Il faut regretter aussi de-ci de-là quelques coquilles dont quelques-unes ont l'inconvénient de faire dire à l'auteur le contraire de sa pensée : par exemple, page 448. Par ailleurs la présentation typographique est excellente.

Je regretterais de terminer ces lignes par des critiques, au risque de laisser chez le lecteur une mauvaise impression. A vrai dire, les critiques portent surtout sur des détails, quelques-uns assez importants il est vrai, mais n'enlèvent rien à la valeur de l'ensemble. En définitive, il faut louer une si belle œuvre : car l'auteur a su allier le souci de la vérité historique, de l'érudition même, au souci de l'édification sans que l'un fût aux dépens de l'autre dans la réalisation. Œuvre d'historien, oui : mais tout l'appareil scientifique, très réel, est dissimulé dans les notes et dans les appendices, et ne vient jamais distraire le lecteur pieux, qui retrouve dans les pages du P. Cuthbert l'enchantement et l'édification des *Fioretti*. Qu'on les lise donc : on ne pourra que s'en louer.

fr. M.-H. Lavocat, O. P.

Les Sœurs de Chartres (1).

Fondée en 1694, la Congrégation des Filles de Saint-Paul, de Chartres, n'a cessé de croître, et ses membres, comme autrefois le Christ, passent sans bruit, mais en faisant le bien. Ces saintes filles ont eu le rare bonheur de trouver un historien digne d'elles : le chanoine Vaudon, dont on a pu dire qu'il est « une de nos plumes d'or..., poète même en prose ». A ces qualités de style qui rendent le livre si attrayant, l'auteur sait joindre les qualités de l'historien qui font de son œuvre une œuvre de consciencieuse et forte érudition. Un premier volume a tracé l'histoire de la Congrégation depuis sa fondation jusqu'aux années de la Révolution. Ce volume-ci reprend le récit à l'année 1800 pour le poursuivre jusqu'à la fin du XIX[e] siècle. Il nous fait assister à la renaissance de la Congrégation, à son extension ininterrompue, en France d'abord, aux colonies ensuite. Cayenne, la Guyane, la Guadeloupe, la Martinique, la Chine, sont témoins du dévouement inlassable des Filles de Saint-Paul, qui, entre les années 1844-1849, s'établissent aussi en Angleterre. Avec ce livre nous parcourons une page du livre d'or de la charité catholique et française.

H.-M. LAVOCAT.

(1) Ch. Jean Vaudon, *Histoire générale de la Communauté des Filles de Saint-Paul de Chartres, enseignantes, hospitalières, missionnaires. De 1800 jusqu'à nos jours*. Paris, Téqui, un vol. in-8 de XVII-599 pp. 15 francs.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : E. TOUZE, V. g. Forojul.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XIV

AVRIL-SEPTEMBRE 1926

Les Principes et la Pratique

Dom E. Flicoteaux. — La liturgie de la messe. 122
» L'Assomption de Notre-Dame. 351
R. Garrigou-Lagrange. — Deux formes de l'oraison. . . . 21
» Le sacerdoce du Christ. 469
E. Hugon. — La satisfaction et la vie spirituelle . . 113, 225, 378
C. Journet. — Les indulgences. 250
E. Masson. — La fin de la tentation. 33
H.-D. Noble. — La plus excellente des vertus théologales. . 234
La charité et les vertus morales surnaturelles. 491
P. Paulot. — La discipline de la prière. 321
Dom J. de Puniet. — La sainte psalmodie. 505

Les Maîtres et les Modèles

M. C. de Ganay. — Dom Barthélemy des Martyrs. 182
» François du Chaila. 271
R. Garrigou-Lagrange. — Sainte Marie-Madeleine Postel. . 255
P. Jérôme. — Jean de Saint-Samson. 141
B. Lavaud. — Jean de Saint-Thomas 387
Dom Leplus. — La lecture des Pères de l'Église. 416
R. Plus. — La folie de la Croix au Moyen-Age : François d'Assise et ses disciples, l'influence dominicaine. 517
L. de Sainte-Croix. — Saint Anselme d'après sa Correspondance. 52

Textes Anciens

Dom Leplus. — Extraits de la liturgie byzantine 439
Jean de Saint-Thomas. — Les dons du Saint-Esprit. . 69, 285, 541

Les Idées et les Œuvres

Dom G. Aubourg. — Le mystère de saint Benoît. 552
M.-V. Bernadot. — Retour à Dieu. 301
H. Lavocat. — Pour la lecture spirituelle (Bibliographie). 217, 315, 464
F.-X. Maquart. — Causerie sur les revues. 306, 566
Mgr Paulot. — De l'amitié. 213
Dom P. de Puniet. — La ligue apostolique des malades. . . 445
R. Salomé. — Vie spirituelle et littérature. 100
Dom J. de Vathaire. — Les ressources de l'apostolat liturgique. 85
M. Vincent. — Le mouvement de la vie spirituelle . . . 293, 458